LES MAGES HELLÉNISÉS

ZOROASTRE

OSTANÈS ET HYSTASPE

D'APRÈS LA TRADITION GRECQUE

PAR

JOSEPH BIDEZ ET FRANZ CUMONT

TOME I

INTRODUCTION



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITIONS « *LES BELLES LETTRES* »
95, Boulevard Raspail
1938

PRÉFACE

Le génie original que l'Iran manifesta dans la politique et dans les arts ne s'affirma nulle part avec plus de force que dans ses croyances. Parmi les religions de l'antiquité, aucune n'eut plus d'élévation que celle des Perses ; après avoir été pendant de longs siècles la foi d'un très grand peuple, seule, de tous les cultes de l'ancien paganisme, elle a pu se conserver à travers le moyen âge jusqu'à nos jours. Mais le créateur du puissant système théologique et moral que fut le dualisme iranien, Zoroastre, reste pour nous une figure nébuleuse dans un passé indéterminé. Si sa prédication eut un retentissement qui résonna au loin dans l'espace et dans le temps, lui-même devint un personnage mythique, enveloppé de légendes touffues mais sans consistance. Les érudits ne sont d'accord ni sur sa patrie, ni sur la date ou l'étendue de sa réforme. Si nous cherchons à définir son œuvre, nous constaterons en particulier une contradiction troublante et à première vue inexplicable entre le contenu des livres sacrés du mazdéisme et les informations que nous fournissent les auteurs grecs.

Le zoroastrisme élève le dieu suprême Ahoura-Mazda, omniscient, omniprésent, beaucoup au-dessus des autres puissances divines : siégeant dans l'éternelle lumière de l'empyrée, il est, comme le dit une inscription de Persépolis, « le créateur de cette terre, le créateur du ciel, le créateur de l'homme ». Cette religion abomine le culte rendu aux esprits

du mal. Ahriman et ses dévas, et par là même, elle condamne absolument les pratiques de la sorcellerie, qui invoque le secours des démons. Elle n'a que des connaissances rudimentaires en astronomie, et par suite, elle reste exempte de spéculations astrologiques et réfractaire à la divination sidérale des Babyloniens.

Selon les Grecs, au contraire, Zoroastre est le disciple ou même le maître des « Chaldéens » et l'auteur de gros traités d'astrologie. Lui et les Mages héritiers de son savoir, dont le plus fameux est Ostanès, ont inventé et développé l'art suspect qui leur doit son nom de magie ; ces Mages font des offrandes aux démons maléfiques, et ils célèbrent des sacrifices nocturnes afin de se garder d'Ahriman. Pour beaucoup d'entre eux, Ahoura-Mazda n'est plus l'Être suprême : le premier Principe est le Temps infini, qui a engendré, frères jumeaux, les dieux du Bien et du Mal, presque égaux en puissance. On pourrait multiplier les exemples de cette disparate fondamentale entre le témoignage de l'Avesta et celui de nos sources helléniques.

Se peut-il que l'imagination des Grecs ait sans motif défiguré à tel point la réalité ? Comment s'est opérée une pareille métamorphose de la doctrine zoroastrienne ? Ce livre, si nous ne nous abusons, apporte une solution à ce problème.

Les Mages que les Grecs ont le mieux connus, n'étaient pas des zoroastriens orthodoxes. Ceux avec qui ils ont eu les relations les plus directes et les plus constantes, sont ces « Maguséens », prêtres des colonies mazdéennes qui s'établirent dès l'âge des Achéménides à l'ouest de l'Iran, depuis la Mésopotamie jusqu'à la Mer Égée, et qui s'y maintinrent

jusqu'à l'époque chrétienne. Ces émigrés, séparés des contrées où triompha la réforme de Zoroastre, qui dans sa rigueur originelle ne put jamais être que la loi d'une élite peu nombreuse, échappèrent dans une large mesure à son action ; ils n'en adoptèrent que partiellement les doctrines et ils restèrent ainsi plus fidèles que leurs congénères de la Perse aux vieilles croyances naturistes des tribus iraniennes. Leur éloignement de la pure théologie zoroastrienne fut favorisé par le fait qu'ayant adopté une langue sémitique, l'araméen, ils devinrent incapables de lire les textes avestiques, et selon toute probabilité ils ne possédèrent aucun livre sacré écrit en zend ou pehlvi.

De plus, ces « Maguséens » établis au milieu de populations allogènes, furent par là même plus exposés à subir des influences étrangères. Le propre de cette caste sacerdotale, la qualité dont elle se targuait avant tout, c'était d'être « sage ». Non seulement elle possédait la science des choses divines et se flattait de pouvoir seule se faire exaucer des dieux, mais elle raisonnait aussi sur l'origine et les lois de l'univers, sur les propriétés de la nature et la constitution de l'homme. Lorsqu'après les conquêtes de Cyrus, ces prêtres entrèrent en contact avec les Chaldéens de la Mésopotamie, ils subirent fatalement l'ascendant d'un clergé qui était alors le plus instruit du monde ancien. Dans ce grand centre scientifique qu'était alors Babylone, ils apprirent en particulier l'astronomie et ils adoptèrent sa sœur bâtarde l'astrologie. Puis après Alexandre, quand l'hellénisme s'implanta en Asie, leur curiosité toujours en éveil s'intéressa aux idées des philosophes, et ils subirent en particulier l'influence du stoïcisme

que des affinités profondes rapprochaient des religions de l'Orient.

Entre ce mazdéisme de l'époque séleucide ou parthe et celui du clergé sassanide, il y a toute la distance qui sépare le judaïsme alexandrin de celui du Talmud. Au lieu d'une dogmatique rigide et d'une morale de stricte observance, nous trouvons des doctrines d'une extrême souplesse et se prêtant à tous les syncrétismes. Aucune autorité théologique ne pouvait imposer aux Mages occidentaux un conformisme que leur dispersion même devait exclure, et si leur rituel, scrupuleusement observé, paraît avoir eu une grande fixité, leurs théories ne devaient pas s'accorder mieux entre elles que celles des Chaldéens, qui, partagés en plusieurs écoles, se distinguaient, selon Strabon (1), par une grande diversité d'opinions.

Mais toutes ces acquisitions intellectuelles qu'avaient faites les Mages au contact de deux civilisations étrangères furent attribuées à leur fondateur, dont la sagesse ne pouvait les avoir ignorées et à qui ils ne pouvaient eux-mêmes avoir été infidèles. L'honneur en fut donc reporté à Zoroastre, de même que les Pythagoriciens prétendaient être redevables à leur Maître de découvertes que l'école avait faites longtemps après lui. On se figura ainsi un Zoroastre non plus seulement théologien, moraliste et prophète, mais magicien et astrologue, cosmographe et naturaliste, et son successeur Ostanès ajouta à ces qualités celle d'alchimiste.

Sans doute, les œuvres de ces sages dont nous publions les fragments, sont apocryphes ; ils en sont donnés faussement comme les auteurs, mais elles sont vraies d'une vérité plus

(1) Strabon, XVI, 1, 6, p. 739 c.

profonde, car elles nous instruisent de ce qu'était la religion des Mages occidentaux au moment où elles furent rédigées, c'est-à-dire à l'époque hellénistique.

Or, nous le disions, ces mazdéens de la *Diaspora* iranienne furent ceux avec qui les Hellènes entrèrent le plus tôt et restèrent le plus longtemps en rapports intimes. Les anciens affirmaient que les penseurs de la Grèce, même les plus éminents, un Pythagore, un Démocrite, un Platon, s'étaient instruits chez les Mages, et ces assertions ont été tour à tour tenues pour exactes ou rejetées en bloc, et en vérité l'étude de l'Avesta ne leur a guère apporté d'appui. La lecture du vieux recueil zend nous transporte dans une sphère intellectuelle et morale qui paraît radicalement différente de celle où se meuvent les raisonnements des philosophes. Mais par contre, dans les faibles débris qui nous sont parvenus des œuvres grecques du Pseudo-Zoroastre ou du Pseudo-Ostanès apparaissent de curieuses analogies avec certaines conceptions présocratiques ou platoniciennes. S'efforcer de préciser les croyances des « Maguséens » est ainsi faciliter la solution d'un des grands problèmes de l'histoire de la pensée antique, celle des rapports de l'hellénisme et de l'Orient. Peut-être n'aurons-nous pas perdu notre peine en remplissant des pages multiples de textes dont pas une ligne n'est authentique, s'ils aident à établir une connexion entre les spéculations les plus hautes de la Grèce et celles de l'Iran. Nous apercevons d'abord des montagnes dont des cîmes isolées émergent au-dessus de denses brouillards, mais dès qu'une éclaircie se produit, nous voyons s'enchaîner leurs flancs élargis.

Un livre qui est l'œuvre de deux auteurs évite difficilement certaines discordances, mais l'intimité confiante de notre collaboration, nous aura, espérons le, permis d'éviter cet écueil. Il n'est presque aucune page qui, ayant été rédigée par l'un de nous, n'ait été améliorée par l'autre. Toutefois la deuxième partie, qui s'occupe d'Ostanès, est due principalement à celui de nous deux que ses études alchimiques y avaient spécialement préparé, de même que la troisième, celle qui concerne Hystaspe, a pour auteur celui qui avait précédemment étudié l'apocalyptique mazdéenne.

Afin que le lecteur ne cherchât pas péniblement sa route dans la *selva oscura* de nos textes, nous avons donné des soins particuliers à l'établissement des index, qui ont pris un assez ample développement. Ils ne seront pas seulement pour lui un guide bienvenu : ils lui permettront aussi, lorsqu'il en consultera les articles, d'apercevoir souvent en des raccourcis frappants quelles furent les idées mêlées qui, au contact de deux ou, pour mieux dire, de trois civilisations, se développèrent dans l'esprit de nos Mages hellénisés.

Pendant les années que nous avons consacrées à la préparation et à l'impression de ces volumes, nous avons dû souvent appeler à notre secours des compagnons d'armes engagés avec nous dans la lutte pour les conquêtes de l'érudition, philologues à qui nous avons demandé des collations, orientalistes qui nous ont fourni des morceaux inédits ou des traductions, auteurs qui nous ont adressé les épreuves d'articles encore inédits, experts que nous avons consultés sur des points litigieux, bibliothécaires qui nous ont communiqué des manuscrits ou des photographies. Nous nous sommes fait un

devoir dans le corps de cet ouvrage de rendre à chacun ce qui lui était dû, mais arrivés au terme de notre labeur, nous envoyons encore une pensée reconnaissante à tous ceux qui nous ont aidés à l'accomplir.

LISTE DES OUVRAGES CITÉS EN ABRÉGÉ

Bousset, *Hauptprobleme*	= Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.
Catal. Astr.	= *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, Bruxelles, 1898-1936.
Diels, *Vorsokr.*	= Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5e édition par Walter Kranz, 3 vol., Berlin, 1934-1937.
Fin du monde	= Cumont, *La fin du monde suivant les Mages* dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CIII, 1931, p. 33 ss.
Migne P. G.	= *Patrologia graeca.*
Migne P. L.	= *Patrologia latina.*
M. M. M.	= Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899.
Realenc.	= Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft.*
Relig. orient.	= Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e édition. Paris, Geuthner, 1929.

ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES
DANS LES CITATIONS DES FRAGMENTS.

A	= Fragments alchimiques attribués à Ostanès (t. II, pp. 308-356).
B	= Témoignages biographiques sur Zoroastre (t. II, pp. 7-62).
D	= Témoignages sur les doctrines de Zoroastre (t. II, pp. 63-92).
Hyst	= Fragments d' Hystaspe (t. II, pp. 359-377).
O	= Fragments des œuvres de Zoroastre (t. II, pp. 137-262).
Ost	= Fragments d'Ostanès — Religion et Magie (t. II, pp. 267-308)
S	= Textes syriaques (t. II, pp. 92-135).

PREMIÈRE PARTIE

ZOROASTRE

ZOROASTRE

Ce volume n'a pas pour objet d'essayer d'établir quand Zoroastre vécut, dans quel pays il naquit, ni quel fut le caractère de sa prédication. Ces questions controversées, qui ont provoqué l'éclosion de toute une littérature (1), ne pourraient être traitées utilement qu'après une étude des documents originaux de la religion mazdéenne. Nous prétendons seulement ici retrouver ce que les Grecs ont su du grand réformateur du mazdéisme, et leurs informations pourront souvent ne répondre à aucune réalité. Mais leur ignorance et jusqu'à leurs erreurs sont aussi instructives que leur savoir ; même quand ils se trompent, on les verra manifester mainte vérité. L'image fallacieuse qu'ils nous présentent du prophète ira-

(1) Nous nous bornons à renvoyer au manuel tout récent de Christensen, *Die Iranier* (dans le *Handbuch* d'Iwan Müller, IIIe Abt., 1er Teil, t. III) Munich, 1933, où l'on trouvera (p. 212 s.) un inventaire des opinions divergentes avec une bibliographie abondante. Nous ne trouvons à y ajouter qu'un article de Lehmann-Haupt dans *Klio*, XXVI, 1933, p. 353, où il s'attache à démontrer que le Vištâspa de l'Avesta est bien le père de Darius Ier, puis l'étude où E. Hertzfeld (*Oriental Studies in honour of Pavry*, Londres, 1933, p. 132) admet l'opinion qui fixe la naissance de Zoroastre en l'an 258 avant Alexandre (= 570 av. J.-C.) ; le même savant, au Congrès de l'histoire des religions à Bruxelles (1935), a appuyé d'arguments nouveaux son opinion que Zoroastre a vécu dans le cours du VIe siècle et que Darius, le fils de Vištâspa, puis Xerxès et Artaxerxès ont été des zoroastriens fervents, en lutte contre le « magisme ». — M. Christensen (*L'Iran sous les Sassanides*, 1936, p. 29) regarde aujourd'hui comme vraisemblable que Zoroastre a vécu « dans une contrée de l'Afghanistan au VIIe siècle ». — D'autre part la date de « l'an mille environ », admise par Ed. Meyer, a été maintenue dans la nouvelle édition de la *Gesch. des Altertums* par Stier (t. III, 1937, p. 97 ; 110, n. 3). — Cf. *infra*, p. 8, n. 3.

nien est en partie celle que se faisaient de lui certains Mages eux-mêmes et si, en d'autres cas, elle a été déformée par les écrivains helléniques, c'est sous l'empire de préoccupations qu'il importe de connaître.

Nous n'avons pas non plus voulu réunir tous les textes des auteurs anciens relatifs à la religion des Mages. Ce travail a déjà été accompli (1). Mais nous avons cherché à recueillir plus complètement, à grouper plus méthodiquement, et à restituer ou à commenter plus exactement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les témoignages des écrivains grecs et latins qui concernent la vie et l'œuvre de Zoroastre (2) et nous y avons joint des traductions des informateurs syriaques. En recourant aux manuscrits pour tous les textes défectueusement édités, nous nous sommes efforcés de ne produire que des témoignages scrupuleusement contrôlés ; aussi, pour plus d'un auteur, notre recueil fournira-t-il un spécimen de recension nouvelle. Surtout, nous avons cru utile de recueillir tous les extraits des livres rédigés en grec, dont la paternité était attribuée soit à Zoroastre, soit à Ostanès, et nous avons tâché de déterminer la date et le caractère de cette littérature apocryphe, dont les fragments étaient demeurés jusqu'ici épars et en grande partie ignorés.

---

(1) Le premier qui ait utilisé systématiquement ces témoignages est Rapp, *Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen*, dans la *Zeitschr. der Morg. Gesellschaft*, XIX, 1-89 ; XX, 49-140. — Carl Clemen, *Fontes historiae religionis Persicae*, 1920, a donné un recueil d'extraits, qu'il a commentés dans *Die griech. und lateinischen Nachrichten über die persische Religion* (Religionsgesch. Vers. und Vorarb., XVII), Giessen, 1920. — Cf. aussi Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, p. 260-312.

(2) Les « passages classiques mentionnant le nom de Zoroastre » ont été reproduits par A. V. W. Jackson, en appendice à son livre fort érudit, *Zoroaster the prophet of ancient Iran*, New York, 1899. Quelques additions à ce recueil ont été données par L. H. Gray, dans *Le Muséon*, N.S., t. IX, 1908, p. 311-318. — M. Jackson a repris, dans ses *Zoroastrian studies* (New York, 1928), plusieurs des questions que traite son ouvrage sur Zoroastre.

I. VIE DE ZOROASTRE

Les plus anciennes notices qui soient transmises sur Zoroastre, nous viennent des premiers historiens grecs de l'Asie (1), et en tête de ce groupe se place Xanthos le Lydien, qui écrivit au ve siècle, avant Hérodote. Il n'est pas surprenant que, dans ses *Lydiaka*, il ait été amené à s'occuper du fondateur légendaire du mazdéisme. Déjà de son temps, des Mages émigrés d'Orient — ou Maguséens — avaient allumé leurs pyrées en Lydie. Anaïtis, l'Artémis persique, avait un temple à Hypaipa et un autre à Hiérocésarée, et celui-ci passait pour avoir été fondé par Cyrus (2). Sans doute en avait-elle aussi un à Sardes, avant même qu'Artaxerxès Ochus y introduisît la statue de la déesse (3), qui trouva des adorateurs dans tout le pays d'alentour (4). Les Perses avaient établi des colons dans la plaine qui prit d'eux le nom de *Ὑρκάνιον πεδίον* (5), et un

(1) Il est certain que déjà Dionysios de Milet, qui composa en ionien une histoire de la Perse depuis la mort de Darius (516), s'était occupé des Mages, puisqu'il parlait de la révolte du faux Smerdis (Schol. d'Hérodote, III, 61 ; cf. Schwartz dans *Realenc.*, *s.v.* « Dionysios », n° 112, col. 934) ; mais nous ignorons ce qu'il en disait.

(2) Pausanias, V, 27, 5 et VII, 6, 6 ; Tacite, *Ann.*, III, 62.

(3) Clément d'Alex., *Protrept.*, V, 65, 6 ; cf. G. Radet, *Cybébé*, 1909, p. 53 ss. ; Buckler et Robinson, *Sardis*, VI, 26 ss.

(4) *Realenc.*, *s.v.* « Anaïtis », col. 2030, 33 ; cf. Buresch, *Aus Lydien*, p. 66 ss ; Keil et v. Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, p. 89, n° 178 ; 100, n° 197 etc. — Sur les *Dumopireti* (*δουμοπυραῖθοι*), qui, probablement originaires de Lydie, se sont répandus jusqu'en Thrace, cf. Deubner, *Jahrbuch Archäol. Instituts*, XLIV, 1929, p. 132 ss.

(5) Strabon, XIII, 4, 13.

village y perpétuait par son nom de *Δαρείου Κώμη* (1) le souvenir de son fondateur. D'autres Perses vivaient à Éphèse autour du sanctuaire fameux d'Artémis, auquel ils avaient donné son grand prêtre, le Mégabyze (2). Enfin, on a trouvé plus au Nord, à Dascylium, un bas relief du ve siècle représentant des Mages qui sacrifient selon les prescriptions du rituel mazdéen (3). On voit combien la pénétration iranienne était étendue dans l'Ouest de l'Anatolie et combien un Lydien comme Xanthos, même s'il n'avait pas entrepris de lointains voyages, avait de facilités pour s'éclairer au sujet de la religion des nouveaux maîtres de l'Asie. En fait, il apparaît comme le premier auteur qui nous ait transmis des informations orales recueillies de la bouche des Maguséens.

Ce fut lui probablement qui introduisit dans la littérature grecque le nom de *Ζωροάστρης* — qu'Hérodote ne mentionne pas. Cette transcription — si hellénique qu'en soit l'apparence — doit être dérivée du zend Zarathuštra, par l'intermédiaire d'une forme de l'iranien occidental *Zarahuštra (4). Comme la seconde partie du vocable semblait contenir le mot *ἀστήρ*, il a dans la suite provoqué des étymologies fantaisistes, en rapport avec le caractère d'astrologue qu'on prêtait au prophète (5).

---

(1) *Realenc.*, *s.v.*, t. IV, 2212.

(2) Cf. Picard, *Éphèse et Claros*, 1922, p. 130 ss., 164 ss. Sur les Mages d'Éphèse et Héraclite (voir fr. 14), cf. L. Stella, *Rendiconti Accad. Lincei*, 1927, p. 277 ss. — Selon M. Birt, *Philologische Wochenschrift*, 1932 (Festschrift zu Franz Poland 70em Geburtstag), col. 259-266, le grand autel de Pergame aurait été un autel du feu semblable aux *πυραιθεῖα* des Perses, de même qu'à Magnésie du Méandre, où Artémis aurait été identifiée avec Anaïtis. Irait-on jusqu'à supposer que, dans ces deux cités, des cultes et des sanctuaires mazdéens remontant jusqu'aux Achéménides, auraient été agrandis par les Attalides stoïcisants?

(3) *Religions orient.* 4, p. 135, fig. 10 ; cf. p. 275, note 29.

(4) Bartholomae, *Grundriss der iran. Philol.*, I, § 93, 264 (8), que suit Jackson, *Zoroaster*, p. 13, n. 1.

(5) C'est ainsi que Dinon (fr. D 2, n. 12) puis Hermodore (fr. B

Si l'on pouvait se fier à une variante de la tradition manuscrite de Diogène Laërce (1), Xanthos aurait placé la vie de Zoroastre six cents ans avant l'expédition de Xerxès, c'est à dire vers l'an 1082, date conciliable peut-être avec celle que certains iranisants voudraient en effet assigner à la réforme religieuse du prophète (2). Si, au contraire, adoptant une leçon meilleure, qui rattache la chronologie de Xanthos à la série des témoignages contemporains (3), on lit dans le texte de Diogène Laërce (4), non pas *ἑξακόσια*, mais *ἑξακισχίλια*, et si l'on fait dire ainsi à Xanthos que Zoroastre a vécu six mille ans avant la seconde des guerres médiques, ce chiffre énorme n'est plus historique, mais mythique. Il aurait été apparemment choisi parce que les Mages occidentaux attribuaient six millénaires à la durée d'une année cosmique, dont la fin devait être marquée par de grandes calamités (5), et un prêtre mazdéen aurait bien pu révéler à Xanthos que le désastre de l'armée perse présageait la fin d'une période qui avait commencé par la révélation d'Ahoura-Mazda à Zoroastre.

Nous reviendrons à propos des écrits attribués à Zoroastre

11, n. 6) traduisent *Ζωροάστρης* par le mot *ἀστροθύτης*, tandis que, chez le Ps. Clément (B 30), le nom est décomposé en *ζῶ(σα) ῥο(ὴ) ἀστέρος* (*infra*. p. 44). — Au contraire, la forme *Ζαραθρούστης* de Cosmas (t. II, p. 272, l. 1) vient directement de Zarathouštra par simple métathèse du *r*. Cette forme est abrégée en *Ζαθραύστης* chez Diodore (B 19, d'après Hécatée d'Abdère sans doute : voir p. 20). Cf. Gauthiot, *Mémoires de la Société de linguistique*, t. XVI, 1910, p. 318.

(1) Comme le fait Messina, *Il Saušyant nella tradizione iranica*, Rome, 1932, p. 175 ss. Cf. Zor. fr. B 1, n. 3.

(2) Cf. Christensen, *l.c.* — Dans *Les Kayanides* (1932, p. 33) et dans *Die Iranier*, Christensen attribue (p. 215) à la réforme zoroastrienne une date assez récente (« etwa 650-600 » av. J.-Chr.) ; voir par contre *l. c.*, p. 213, n. 1, ce qu'il dit des opinions divergentes, et *supra*, p. 3, note 1.

(3) Cf. F. Gisinger, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos*, 1921, p. 22, n. 1.

(4) Voir fr. B 1, n. 4.

(5) Cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 136.

(p. 98) sur les *Λόγια* que lui aurait prêtés Xanthos. Que celui-ci fût bien informé des coutumes des Mages, ressort des passages où il mentionne leurs unions avec leurs mères, leurs filles et leurs sœurs (1), ainsi que — si c'est lui, et non Nicolas de Damas qui parle — l'interdiction de brûler les morts et de souiller le feu sacré (2).

S'il fallait vraiment imputer à Ctésias, la grossière erreur historique qui lui fut attribuée dans l'antiquité, son récit le mettrait en singulier désaccord avec l'opinion répandue au sujet de Zoroastre dans la Grèce de son temps. Il aurait, en effet, transformé le prophète en un roi de Bactriane, faisant la guerre à Ninus et à Sémiramis, et finalement défait et mis à mort par eux (3). De ce règne et de cette lutte imaginaires, qui continuèrent à figurer dans la légende de Zoroastre à travers toute l'antiquité jusqu'aux chroniqueurs médiévaux, on serait tenté de retenir que Ctésias considéra la Bactriane comme le pays où le réformateur religieux aurait vécu, ce qui répond peut-être à la réalité (4). Mais, en examinant les textes de près, on doit se demander si, dans le récit prêté à Ctésias, il n'y a pas une erreur due à une confusion de noms.

En effet, dans les chapitres où Diodore (II, 6, 1 ss.) raconte — d'après cet auteur (5) — la guerre victorieuse faite par

---

(1) Fr. D 9, p. 82, n. 1. — Cf. Théodoret, fr. D 10 et *infra* p. 79.

(2) Fr. D 9, p. 82, 6 s. — Cf. *infra*, Additions.

(3) Arnobe, fr. B 32 ; Justin, B 33 a etc. Cf. *infra*, Additions.

(4) Cf. Clemen, *Nachrichten*, p. 38, et Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, 1921, p. 58 : « Der iranische Prophet dessen Wirksamkeit im östlichen Iran (Baktrien), dem Gebiet wo das Kulturland der bauerlichen Bevölkerung und die von räuberischen Nomaden bewohnte Wüste sich überall berühren, spätestens um 1000 v. Chr. anzusetzen ist ».

(5) Depuis la démonstration faite par P. Krumbholtz (*Rhein. Mus.*, LII, p. 239 ss. et 255 ss. ; cf. *ibid.*, L, p. 205 ss. ; XLI, p. 326 ss., etc.), il est admis que, pour cette partie de sa compilation, Diodore a recouru directement à Ctésias : cf. E. Schwartz (*Realenc.*,

Ninus et Sémiramis au roi des Bactriens, celui-ci est appelé *'Οξυάρτης* ou *'Εξαόρτης*. Le même nom — désignant d'autres princes iraniens — figure ailleurs chez le même Diodore sous les formes *'Οξυάρτης* (XVIII, 3) et *'Οξοάθρης* ou *'Οξάθρης* (XVII, 34), tandis que Strabon (XII, 3, 10) écrit *'Οξυάθρης*, Arrien *'Οξυάρτης* (une fois *'Οξυάτρης*), et Zonaras enfin (*Lexic.*) *'Οξαώθρης*. Comme Jackson (1) et le P. Messina (2) l'ont pensé, ce souverain malheureux de la Bactriane n'aurait probablement rien eu de commun avec Zoroastre (3), si ce dernier — on le voit dans les Gāthas (4) — ne s'était pas attribué le titre de *saušyant* (en grec « Oxyarte » suivant Messina), titre auquel le belliqueux adversaire de Ninus aurait de son côté dû son nom. C'est par cette rencontre accidentelle qu'il faudrait, dit-on, s'expliquer la singulière altération subie dans le cours du temps par le témoignage de Ctésias dont il s'agit ici. A un moment donné, soit d'après une déformation du texte même de cet historien, soit dans la pensée d'un de ses lecteurs, le nom d'Oxyarte aurait paru désigner en réalité le prophète de l'Iran, bienfaiteur ou sauveur des hu-

---

s.v. « Diodoros », col. 672, 19 suiv.), et F. Jacoby, *ibid.*, *s.v.* « Ktesias », 2040, 60 ss. ; 2047 ss. ; 2053 ss. et 2059, 6.

(1) Jackson, *Zoroaster*, p. 15 suiv. Cf. déjà Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. II, p. 548, n. 266 ; P. Krumbholtz, *Rhein. Mus.*, t. XLI, p. 338.

(2) G. Messina, *Il saušyant nella tradizione iranica* (Rome, 1932, p. 171) : « Il nome (*'Οξυάρτης*) è la riproduzione dell' Avestico Uχšyat-ərəta. La forma piu corretta sembra venga data dalla variante di Diodoro *'Εξαόρτης* < **'Οξαόρτης*. La riproduzione della sonante « r » con *ορ* è attestata in greco anche per altri nomi iranici.... Esso rappresenta il nome del « primo soccoritore ».

(3) Zoroastre ou Zarathoushtra, que Diodore fait intervenir en lui donnant son vrai nom (*Ζαθραύστης*) au l. I, 94, 2 (fr. B 19). Cf. *infra*, p. 20.

(4) Messina, *l. l.* ; cf. Christensen, *Die Iranier*, *l. l.*, p. 230, l. 11. — Le même nom (Uxšyat-ərəta) fut donné au premier des trois fils de Zoroastre qui doivent rénover le monde successivement de mille en mille ans (Christensen, *ibid.* ; Darmesteter, *l. l.*, t. II, p. 522, note).

mains. Quoi qu'il en soit, chez Trogue Pompée ou Justin, chez le rhéteur Ailios Théon, et chez Arnobe (fr. B 32 ss.) aussi bien que dans certaines chroniques anciennes, dont Eusèbe et ses continuateurs ont transmis des extraits, jusqu'en plein moyen âge, on voit répéter que — suivant Ctésias — Zoroastre fut un roi des Bactriens vaincu et tué par Sémiramis ou Ninus.

A quelle date la confusion s'est-elle produite d'abord? Elle remonte sans doute assez haut. Toutefois, nous savons qu'en publiant ses *Babyloniaques*, le prêtre chaldéen Bérose voulut rectifier l'idée fausse que l'historiographie grecque donnait de l'histoire de son pays ; il s'attacha notamment à montrer que Sémiramis n'était pour rien dans l'embellissement de la ville aux jardins suspendus (1). De plus, un fragment de son ouvrage historique atteste qu'il a dû s'attaquer également à la légende de Ninus (2). Eut-il déjà à protester contre une identification d'Oxyarte avec Zoroastre? Nulle part, ceci n'apparaît. Peut-être donc le fameux roi de Bactriane, de son temps, n'avait-il pas encore changé de nom.

Dinon, qui écrivit au IVe siècle, lui aussi, une grande histoire des Perses, semble être un digne successeur de Ctésias et le précurseur des récits romancés du règne d'Alexandre. C'est lui qui mit en circulation l'étymologie fallacieuse du nom de Zoroastre que nous avons déjà relevée (3) et dont il tirait sans doute une preuve du culte rendu par les Mages sous la voûte céleste aux seules vraies images de la divinité, le feu et l'eau (4). D'autre part, le mot *Μάγος* commençant à

(1) Cf. *Les écoles chaldéennes sous les Séleucides*, dans *Mélanges Capart*, Bruxelles, 1935, p. 49, n. 1, et Bérose, éd. Schnabel, fr. 49, p. 273, 14 et p. 194 ss.

(2) Bérose, *ibid.*, p. 275, fr. 57 ; cf. p. 194 ss.

(3) *Supra* p. 5 n. 6.

(4) Cf. Dinon, cité par Clément d'Alex., *Protrepticus*, IV, 65, 1-3 (fr. 9, F.H.G., t. II, p. 91) : *Θύειν ἐν ὑπαίθρῳ τούτους (τοὺς Μάγους) ὁ Δίνων λέγει, θεῶν ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζοντας.*

prendre en grec un sens péjoratif, comme synonyme du mot γόης (1), Dinon fit observer que la μαγεία ou θεῶν θεραπεία était étrangère à la sorcellerie (2) : on retrouvera la même distinction dans l'*Alcibiade* I (fr. B 10 a) : μαγείαν ... ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία, ce qui revient à dire que cette magie pieuse a d'autres fins que la magie prise dans son sens vulgaire (3).

Eudoxe de Cnide (env. 408 - 355) est un savant d'une autre autorité que Dinon, Ctésias et Xanthos. Ses études d'astronomie devaient l'inciter à s'occuper des Chaldéens, qui étaient les maîtres incontestés de cette science. Nous savons qu'il refusait toute créance à leur généthlialogie et affirmait avec décision qu'on ne pouvait prédire la vie d'un homme d'après le jour de sa naissance (4), mais cette négation même prouve qu'il connaissait l'astrologie babylonienne : de fait, il lui concédait que la position des astres influait sur les phénomènes atmosphériques (5). Il n'est pas surprenant que l'attention d'Eudoxe s'étant ainsi fixée sur les croyances ou doctrines orientales, il se soit intéressé aussi aux Mages et à leur fondateur. Plaçant, en parfaite connaissance de cause, le vrai mérite de Zoroastre dans la valeur de la morale qu'il avait déduite de son dualisme (fr. B 2, l. 3 ss.), le savant géographe, si l'on prend les textes à la lettre, aurait affirmé que « la sagesse des Mages » — c'est à dire celle de Zoroastre — avait précédé celle des Égyptiens. De plus, caractérisant l'opposition de leurs deux principes — ou plutôt de leurs deux déités (δαίμονες), celle du Bien, Orosmasdès, et celle du Mal, Areimanios — Eudoxe y aurait vu un dualisme de divinités contrai-

(1) Cf. Nauck, *Tragicae dictionis index, s. v.* Μάγος, etc. ; et *infra* p. 94, n. 1 ; p. 144 n. 1.
(2) Cf. fr. D 2 l. 22 : τὴν δὲ μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν.
(3) Cf. *infra*, fr. B 9 a, avec la note 4.
(4) Cicéron, *De div.*, II, 42, 87.
(5) Cf. *Catal. codd. astrolog. Gr.*, t. VII, p. 181 ss., et Bidez, *Bulletins de l'Acad. R. de Belgique*, Classe des Lettres, 1933, p. 203 ss.

res qu'il identifiait, l'une, avec Zeus, le dieu de la lumière, et l'autre avec Hadès, le maître des ténèbres infernales (fr. D 2). Enfin, si, dans les compilations d'où nos extraits sont tirés, le témoignage d'Eudoxe ne s'est pas confondu avec d'autres, comme on peut le soupçonner, il aurait fait vivre Zoroastre six mille ans avant l'époque de Platon. Nous retrouverions ainsi chez lui les chiliades d'années introduites par Xanthos dans la première légende grecque de Zoroastre (1).

C'est probablement par Eudoxe que plus d'une doctrine orientale est arrivée à Platon et à son école. Le caractère iranien du mythe d'Er n'est plus contestable (2) et, depuis longtemps aussi, l'on a signalé les rapports du dualisme perse avec les idées développées dans les derniers dialogues du maître. Ce dualisme peut avoir contribué à donner — dans les *Lois* comme dans l'*Epinomis* — sa forme particulière à l'idée d'une âme mauvaise du monde. Auparavant, en effet, chez Platon, la cause du mal était présentée comme une sorte d'inertie, d'insuffisance ou d'inaptitude, c'est à dire comme une privation, et non point encore comme une âme, principe positif d'action (3). A quoi l'on peut ajouter que la démonologie admise par l'auteur de l'*Epinomis* — de même que celle de Xénocrate — ne s'expliquerait guère sans l'intervention de croyances voisines de celles des Mages (4).

---

(1) Sur l'anachronisme qu'implique l'assertion prêtée à Eudoxe — mort avant Platon — dans l'exposé vague et succinct de Pline, (cf. fr. B 2, note 5), cf. W. Jäger, *Aristoteles*, p. 138, et G. Messina, *l. l.*, p. 27, n. 2. Mais le Scholiaste de l'*Alcibiade* (fr. B 11) dit seulement « 6000 ans avant Platon » (cf. t. II, p. 24, n. 1).

(2) Cf. Bidez *Bulletins de l'Académie R. de Belgique*, Cl. des Lettres, 1933, p. 273 ss., et 1935, p. 257 ss. L'influence d'Eudoxe sur Platon et sur l'Aristote du *Περὶ φιλοσοφίας* (*infra*, p. 15) est mise en lumière par Bignone, *l'Aristotele perduto*, t. II, p. 84.

(3) Cf. Bidez, *ibid.* ; Cumont, *Religions Orientales*, 4e éd., p. 278, n. 47.

(4) Bidez, *ibid.*, p. 280, n. 54 ; Andres, *Realenc.*, Suppl., t. III, 296,

On a récemment insisté — peut-être avec quelque exagération parfois — sur cette introduction d'idées chaldéennes et mazdéennes dans l'ancienne Académie. Mais il ne semble pas qu'elle ait été accompagnée de beaucoup d'informations sûres sur la personne même de Zoroastre. Celui-ci n'est nommé que dans un seul dialogue platonicien, le premier *Alcibiade*, d'authenticité douteuse, il est vrai, mais qui doit être rapproché des *Lois* de Platon, ainsi que de l'*Épinomis* et du dialogue d'Aristote *Περὶ φιλοσοφίας* (1). Nous y apprenons que les enfants des Perses, lorsqu'ils avaient atteint l'âge de quatorze ans, étaient confiés à un maître de sagesse qui leur apprenait « la magie de Zoroastre, fils d'Ahoura-Mazda, c'est-à-dire le culte des dieux » (fr. B 10 a) (2).

Indépendamment de l'auteur — ou du rédacteur — de l'*Alcibiade*, un autre élève de Platon, Hermodore de Syracuse, dut s'occuper assez longuement de Zoroastre dans son *Περὶ μαθημάτων* (3). Nous savons qu'il reproduisit, pour expliquer le nom du sage perse, l'étymologie adoptée avant lui par Dinon. Pour le reste, ce n'est que très conjecturalement que l'on peut faire sa part dans l'introduction à la *Vie des Philosophes* de Diogène Laërce (4). Tout en reconnaissant que cette part peut être assez considérable, nous devons nous borner à faire observer que — platonicien comme il l'était — cet Hermodore, apparemment, dut res-

---

(1) Voir les pénétrantes recherches de M. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, Rome, 1936, t. I, p. 227 ss.

(2) Sur les vertus enseignées aux Perses par l'exemple de Cyrus, cf. la *Cyropédie*, VIII, 1, 23 ss. (piété), 26 (justice), 30 (tempérance) et 34 ss. (endurance) ; chez Xénophon, esprit égalitaire, il ne peut-être question — comme dans le premier *Alcibiade* — d'une éducation qui serait le privilège des princes royaux.

(3) Notre fr. B 1a, l. 14.

(4) Voir fr. B 1a, notes 1 et ss.

pecter le rapport chronologique établi entre Zoroastre et Platon par ceux qui considéraient ces deux penseurs comme des incarnations successives du même esprit (1). En plaçant en effet cinq millénaires entre Zoroastre et la prise de Troie, il ne faisait que rattacher à une ère censément bien connue de ses lecteurs grecs la période cosmique de deux fois trois mille ans qui se serait écoulée entre la révélation du prophète perse et son renouvellement dans l'école d'Athènes.

Dans le cercle des amis et des disciples de Platon, il en est un qui dut prêter une attention particulière aux souvenirs de Zoroastre : Héraclide. Esprit curieux et original — à qui, tout asiatique qu'il fût par son imagination exubérante aussi bien que par son allure pompeuse (2), Platon songea un jour pour la direction de son École — ce déraciné d'Héraclée du Pont demeura assez attaché à sa ville natale pour vouloir y achever sa carrière (3). Comment un tel personnage aurait-il passé en Bithynie une bonne partie de son existence sans s'intéresser à l'auteur vénérable des doctrines répandues par les Mages autour des pyrées de son pays? Serait-ce l'une ou l'autre de ses fantaisies philosophiques qui aurait suggéré l'histoire de Zoroastre, descendant d'émigrés du grand continent transatlantique amenés sur notre terre par une prodigieuse expédition (4)? Une fiction géographique de ce genre est en tous cas assez conforme au cadre habituel des dialogues qui firent d'Héraclide un des romanciers les plus lus et relus durant toute l'antiquité (5). Nous savons d'ail-

---

(1) Fr. B 1, n. 3.— Cf. Nyberg, *Journal Asiatique*, t. CCXIX, 1931, p. 105.

(2) Comme il était du Pont (« Pontique »), à Athènes on l'appelait « pompique » ; cf. Diogène Laërce, V, 86 ; *Realenc.*, t. VIII, 473, 51 ss.

(3) Diogène Laërce, V, 89 s.

(4) Cf. fr. B 11, et ci-dessous, l'Introduction, pp. 24, 104.

(5) Cf. Hirzel, *Der Dialog*, t. I, p. 326 ; *Realenc.*, t. VIII, 482, 54 ss.

leurs qu'il donna le nom de *Zoroastre* pour titre à l'un de ses ouvrages (1). Malheureusement, nos auteurs ne nous en disent pas davantage. Il est certes permis de croire — d'après certaines coïncidences dont nous aurons à reparler — que la magie de Zoroastre y était expliquée par Héraclide, le « Paracelse de l'antiquité », au moyen d'un langage scientifique emprunté aux théories de Démocrite sur l'enthousiasme et la télévision (2). De plus, en discutant le sens de nos textes, nous aurons à voir si, dans l'œuvre d'Héraclide, Zoroastre était ou non présenté comme le précurseur des Empédotime et des Hermotime, c'est-à-dire comme le prototype du clairvoyant, initié par un don de seconde vue aux grands mystères de l'outre-tombe et témoin des voyages de l'âme transportée par son corps éthéré dans les sphères de l'au-delà (3). Mais, si plausibles qu'elles puissent nous sembler, de telles suppositions restent fort aléatoires et elles demandent des rapprochements de textes trop compliqués pour trouver place dans cette première partie de notre introduction (4).

Presqu'en même temps qu'Héraclide Pontique, Aristote s'occupa lui aussi de Zoroastre. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, des assertions contenues dans un *Μαγικός* qui lui fut attribué à tort (5), mais bien du *Περὶ φιλοσοφίας*, ce dialogue fameux, composé en Asie à la cour du tyran d'Assos,

(1) Cf. fr. B 12 a.

(2) Cf. les observations suggestives de E. R. Dodds, *Telepathy and clairvoyance in classical antiquity* (Essays presented to Gilbert Murray, 1936), p. 369 ss., ainsi que l'étude d'A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934, p. 44 s., d'où il ressort que Démocrite s'occupa d'études analogues à celles de notre spiritisme (noter l'emploi qu'il fait du mot πνεῦμα = « spiritus ») ; cf. Lucien, *Philops*, 33. — Cf. *infra* p. 18 s.

(3) Zeller, *Philos. der Griechen*, III, 1e Abt., p. 1038 ; *Realenc.*, t. VIII, 476, 16 ss.

(4) Cf. *infra*, l'Introduction, p. 81 ss.

(5) Cf. W. Jäger, *Aristoteles*, p. 136, n. 3 ; notre fr. B 1, note 2.

Hermias [1], avant que le philosophe fût chargé de l'éducation d'Alexandre et ainsi amené peut-être à tenir compte de l'hostilité de la cour de Pella contre l'Asie et contre la Perse en particulier. Parmi les fragments du *Περὶ φιλοσοφίας*, qui, longtemps avant la vogue de la *Métaphysique*, eut pour le développement des systèmes philosophiques en Grèce une importance que l'on découvre peu à peu, nous rencontrons — sur l'harmonie du monde conçu comme un grand temple, sur la grande année et sur les réapparitions périodiques des mêmes opinions dans la pensée humaine — des restes de théories apparentées à la fois à celles de l'*Epinomis* et aux croyances des Mages de l'entourage de Xerxès [2]. De plus — et conjointement peut-être [3] — dans cette même production de son premier enseignement, assez fidèle encore à l'esprit de l'école platonicienne, Aristote semble avoir admis que la fondation de l'Académie passât pour une renaissance de l'esprit de Zoroastre. Du moins, reprenant la fiction du passé mythique où — selon le témoignage de son condisciple — l'Orient avait reporté l'existence du prophète, il jugea bon de mentionner la prodigieuse chronologie qui mettait entre les deux représentants d'une même sagesse — Zoroastre puis Platon — une période de six mille ans.

L'esprit scientifique joint à l'intérêt pour les croyances et les mœurs des divers peuples, qu'Aristote transmit à ses disciples, ne put manquer de diriger leur attention vers la religion des anciens maîtres de l'Orient. D'autre part, pendant et après

---

(1) Cf. W. Jäger, *l. l.*, p. 125 ss.

(2) Cf. fr. B 2, p. 9, et *Aristotelis dialog. fragm.*, ed. R. Walzer, 1934, p. 70 s. (fr. 8) ; cf. p. 65 (fr. 19) et 73 s. (fr. 12) ; cf. aussi *Métaphysique*, 1091 b 855 ; Bignone, *Aristotele perduto* t. II, p. 84, p. 342.

(3) Les textes dont nous disposons (*supra* n. 3) sont trop peu explicites pour faire voir sous quelle forme Aristote présentait les réapparitions périodiques des mêmes doctrines dans le cours de l'histoire.

l'expédition qui conduisit les troupes macédoniennes le long des routes de l'Asie, le contact des explorateurs formés à l'école du Stagirite avec les populations de la Bactriane et de l'Iran oriental fut trop prolongé, pour qu'ils n'y découvrissent point, à propos des Mages et de Zoroastre, des traditions ignorées jusqu'alors par les Grecs. En même temps s'ouvraient, devant les élèves d'Aristote, les archives sacerdotales de la Babylonie, avec l'indéniable antiquité de leurs tablettes et de leurs observations [1] : elles durent discréditer, aux yeux des Grecs instruits, les assertions des Mages sur la part prise par Zoroastre aux progrès, sinon à la création même de l'astronomie. Dès lors aussi, pour savoir si l'Égypte devait ou non garder sa place avant l'Asie dans l'histoire de la philosophie et du savoir, ce fut l'antiquité de la science chaldéenne plutôt que la continuité de l'enseignement des Mages qu'il fallut prendre en considération. Par conséquent, au moment même où les Hellènes soumettaient les peuples chez qui la prédication de Zoroastre avait laissé les traces les moins adultérées, ils s'apercevaient de la confusion faite entre son œuvre et celle de la Chaldée. Peut-être est-ce alors qu'une réaction se produisit contre les invraisemblances chronologiques de la fable chaldéo-mazdéenne et que, rendant au prophète son existence historique, les Pythagoriciens de l'entourage d'Aristoxène se dirent que leur Maître avait dû profiter de ses lointains voyages en Orient pour aller écouter Zoroastre, et s'initier aux principes d'une cosmologie

---

(1) Voir Bidez, *Les écoles chaldéennes* etc., *l. l.*, p. 70 ss. — Dans nos textes les plus anciens, Zoroastre est présenté comme le fondateur de l'astrologie plutôt que de l'astronomie. — Toutefois, on peut se demander si, dans l'*Epinomis* (987 D), le *Συρὸς νομοθέτης* ne doit pas être considéré comme issu d'une vague réminiscence de propos entendus sur le législateur de l'Iran chaldaïsé. Cf. fr. B 7 ; B 21, n. 4 ; B 33 a ; B 51 ss., etc. — Cf. *infra* p. 133 ss.

dualiste. Mais il s'agit là d'un développement de la légende auquel nous devrons réserver un examen spécial et approfondi (1).

Dans l'appréciation des divers renseignements recueillis à cette époque, nous devons mettre au premier rang un des penseurs qui demeurèrent le plus fidèles à la méthode des enquêtes scientifiques suggérées par le Stagirite : Eudème de Rhodes, l' Eudème si connu par son rôle dans l'élaboration des grandes doctrines morales du Lycée. Nous lui devons en effet la première et la meilleure définition de la forme spéciale de zervanisme adoptée de son temps par certains groupes de Mages. Eudème nous apprend aussi que ceux-ci prédisaient aux hommes une résurrection suivie d'immortalité (2). Il fournit ainsi des précisions qui manquaient précédemment, mais nous ignorons ce qu'il disait de Zoroastre lui-même.

Un autre disciple d'Aristote, Cléarque de Soloï attira l'un des premiers l'attention des cercles philosophiques de la Grèce sur un genre de vie religieuse particulier à l'Asie. Parlant des gymnosophistes, sans doute d'après des informations obtenues sur place, il les donna pour des descendants (*ἀπογόνους*) des Mages (3), c'est-à-dire pour leurs élèves et leurs continuateurs, eu égard à la transmission héréditaire de leur enseignement. Parmi les excentricités de l'ascétisme propre à cette sorte de Mages, Cléarque dut observer, non seulement une endurance dont les fakirs ont conservé jusqu'à nos jours la virtuosité, mais aussi bien des phénomènes psychiques réétudiés aujourd'hui sous des noms nouveaux. Dans son *Περὶ ὕπνου*, par exemple (4), Cléarque

(1) Voir ci-dessous, Introduction, p. 33 s.

(2) Fr. D 2, p. 68, l. 6, et n. 15.

(3) Fr. D 2, p. 68, l. 8 ss.

(4) Proclus, *In Rempublicam*, t. II, p. 122 ss., et p. 114 ss. de l'éd. Kroll ; cf. Hirzel, *Der Dialog*, t. I, p. 334, et 309, n. 3.

rappelait l'attention prêtée jadis par Aristote à des expériences où la baguette « psychagogique » (ἡ ψυχουλκὸς ῥαβδός) servait à entraîner hors de son corps l'âme d'un enfant tombé en léthargie et lui donnait ensuite des hallucinations, que le patient, à son réveil, pouvait se rappeler et décrire, si bien que l'on croyait assister à une mort suivie d'une résurtion (1). Rattaché au commentaire du mythe d'Er chez Proclus, ce trait du *Περὶ ὕπνου* de Cléarque rentre dans la catégorie des évocations et des voyages ultramondains dont les disciples de Zoroastre passèrent pour avoir eu la spécialité. Ne pouvant qu'effleurer ici ce sujet, nous nous bornerons à rappeler ce qui a été dit précédemment d'Héraclide du Pont (2), ainsi que les histoires de résurrections apparentes ou de visions surnaturelles racontées par Cornélius Labéon (3) ou par Lucien, pour ne rien dire de tant d'autres fictions analogues. A ce propos, nous mentionnerons enfin la description des enfers prétendûment inscrite sur d'antiques stèles découvertes dans le temple d'Apollon de Délos : en effet, c'est à la liste traditionnelle des Mages, disciples de Zoroastre, que l'auteur de cette fiction — dans l'*Axiochos* (4) — emprunte le nom de Gobryès, le révélateur d'une eschatologie nouvelle. Bref, le thème si longtemps en vogue des descentes aux enfers et des *Νεκυῖαι* contribua à perpétuer une certaine forme de la légende de Zoroastre.

Des données introduites après l'expédition d'Alexandre dans la légende grecque du prophète iranien, les plus considérables ne figurent point, actuellement, parmi les restes des ouvrages les plus sérieux. Par exemple, l'auteur d'une

(1) Cf. le passage d'al-Kindî cité *infra* aux Additions.
(2) Voir *supra*, p. 15.
(3) Cf. Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 28.
(4) Cf. l'*Axiochos*, p. 371 A ; Cumont, *Les enfers selon l'Axiochos*, dans *Comptes rendus Acad. Inscriptions*, 1920, p. 272 ss., et Ganschinietz, dans *Realenc.*, *s.v.* « Katabasis », col. 2415 ss.

histoire tendancieuse de Philippe, mise plus tard en latin par Trogue Pompée, Théopompe, au livre IX de son volumineux ouvrage, a mis un résumé de l'enseignement de Zoroastre qui, même si l'on réduit sa part dans le *De Iside* de Plutarque, reste encore une des pièces les plus curieuses de notre recueil. En effet, ce résumé, comme on le verra, fut tiré de notes prises dans le pays même où le prophète avait vécu, et il est confirmé, en maints endroits, par ce qui se lit aujourd'hui encore dans les textes avestiques (1). On ne devra pas s'étonner d'apprendre à ce propos que ce morceau, où les croyances mazdéennes nous sont si fidèlement rapportées, nous vient en grande partie d'un disciple d'Isocrate, le contempteur des barbares. En effet, ce témoignange se trouve au milieu d'un recueil d'histoires extraordinaires (2) destinées, telle la fantastique Méropide, à divertir le lecteur et à capter son attention par leur étrangeté même. L'auteur d'un tel intermède aurait manqué son but si, pour diminuer l'absurdité des croyances qu'il rapportait, il les avait le moins du monde recouvertes d'un vernis d'hellénisme. Comme lui d'ailleurs, et à son exemple, Plutarque, qui nous a conservé tout le morceau dans le *De Iside,* fait moins œuvre de philosophe que d'antiquaire.

Nous avons déjà mentionné incidemment — ci-dessus p. 9 — l'intérêt de la forme *Ζαθραύστης* donnée au nom de Zoroastre, chez Diodore, dans un passage important emprunté selon toute probabilité aux *Αἰγυπτιακά* d'Hécatée d'Abdère (3). On y lit que, recourant à un genre de fiction employé avec succès chez beaucoup de peuples — par exemple, chez les

(1) Il faut tenir compte ici des fr. D 1 à 4, avec les notes.

(2) Cf. R. Laqueur, dans *Realenc.*, *s. v.* « Theopompos », col. 2213, 10 ss.

(3) Voir fr. B 19 n. 1 et 3 ; F. Jacoby, dans *Realenc.*, t. VII, 2763, 42 ss.

Juifs, par le porte-parole du dieu Iao, Moïse, et chez les Gètes, par Zamolxis, le prophète inspiré de la *Κοινὴ Ἑστία* — Zathraustès, pour faire accepter ses lois par les « Ariens », leur affirma qu'il en avait reçu la révélation du bon génie ou génie du bien (1). Un rapprochement de textes suggestif a démontré récemment la grande étendue des emprunts faits par Hécatée aux ouvrages de son compatriote Démocrite ; nous devons nous borner à signaler l'accord de ces deux Abdéritains pour la part à attribuer, non seulement aux Égyptiens (2), mais sans doute aussi aux Mages ainsi qu'aux Chaldéens dans les origines de la civilisation (3).

On ne peut s'attarder à parler ici des divers auteurs de *Περσικά* ou de *Μαγικά* où — comme chez Héraclide de Cymè et tant d'autres — il a pu ou même il a dû être question de Zoroastre, de son enseignement ou de ses disciples et continuateurs. Toutefois, un nom s'impose encore à notre attention, et de nouveau, c'est celui d'un des grands érudits de l'école péripatéticienne. Disciple de Callimaque, Hermippe composa vers l'an 200 un livre *Περὶ Μάγων* qui a fourni à Pline — par l'intermédiaire d'Apion — et presque en même temps à Diogène Laërce, une série d'extraits avec des renseignements bibliographiques d'une importance capitale pour nous (4). Si Hermippe nous a transmis sur Zoroastre et son œuvre tant d'indications précieuses, c'est avec le détachement d'un collectionneur de textes travaillant loin des bruits

---

(1) Cf. *infra* p. 29.

(2) Cf. K. Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Democrit*, dans Hermes, XLV, 1912, p. 492-513, et H. Diels, *Vorsokratiker*, II⁵ p. 242. Quant à l'attitude d'Hécatée envers la sagesse barbare, voir la caractéristique toute provisoire de F. Jacoby, *l. l.*, 2754, 24 ss., où l'on remarquera le rapprochement établi entre l'*ἀταραξία* du cynique et l'*εὐθυμίη* de Démocrite.

(3) Cf. Diogène Laërce, IX, 34 (*Vorsokr.*, 68 [55] A 1) et *Proem.*, 9 (*Vorsokr.*, 73 [60] B 6) ; ci-dessus p. 11, 16 s., et *infra*, Additions.

(4) Voir nos fragments B 2 et D 2, l. 20.

et des préoccupations du monde, devant les casiers de livres du Musée d'Alexandrie. A propos de Zoroastre, ce compilateur érudit ne songe qu'à être aussi complet, aussi précis, aussi objectif que possible. Dans l'histoire de la magie dont Pline nous a conservé les grands traits, sa part est d'ailleurs assez restreinte ([1]). Il n'a pas connu, ou du moins il n'a pas utilisé les ouvrages de Bolos de Mendès ([2]) et il a probablement donné pour terme à son exposé la destruction de l'empire perse par Alexandre ([3]).

Nous voudrions savoir si et dans quel esprit, après lui, Posidonius aborda le même sujet. Mais ici de nouveau, nous sommes laissés dans l'incertitude par l'insuffisance de nos textes. Certes, il y a lieu de penser que le maître de l'école de Rhodes a en grande partie inspiré ce que Cicéron rapporte au sujet des Mages. Mais par contre, Strabon, un autre représentant de la pensée de Posidonius, ne mentionne pas une seule fois Zoroastre. Peut-être ce silence équivaut-il à un témoignage. Au premier siècle avant notre ère, en effet, en se ranimant avec une poussée nouvelle de nationalisme dans l'empire des Arsacides, l'esprit de Zoroastre allait devenir un danger pour la civilisation gréco-romaine ; aussi a-t-il pu sembler expédient, dans des milieux fréquentés par l'aristocratie sénatoriale, de ne point évoquer, en prononçant ce nom prestigieux, une ombre momentanément inquiétante ([4]).

On vient de voir quels furent les auteurs à qui nous devons

---

(1) Comme le P. G. Messina (*Der Ursprung der Magier* etc., p. 25 ss.) l'a montré récemment encore, elle se borne aux §§ 3-4 du livre XXX de Pline presque exclusivement.

(2) Cf. Messina, *l. l.*, p. 37.

(3) Voir fr. B 2 et D 2.

(4) Noter l'omission du nom de Zoroastre relevée chez Jamblique et Julien, qui sont plus ardemment philhelléniques que Porphyre, *infra*, t. II, p. 37, fr. B 27, n. 1.

les plus anciennes des informations que nous avons pu recueillir. Si cet ensemble de témoignages ne peut prétendre à une grande vérité historique, il nous rend du moins une partie de la légende de Zoroastre, telle qu'elle fut racontée à l'ancienne Grèce par les Mages eux-mêmes (1). Nous allons tenter d'en esquisser les traits principaux.

* * *

La question de la patrie de Zoroastre a été un sujet d'amples controverses (2) et l'incertitude de la tradition orientale se réflète dans la littérature grecque (3). L'opinion la plus répandue faisait de lui un Perse (4), mais parfois on le déclare Mède (5), ou bien, pour tout concilier, « Persomède » (6), ou encore on le naturalise Grec (7). Une tradition qui prétend avoir pour elle l'autorité de Ctésias, le place sur le trône de Bactriane (8), tandis qu'un romancier le fait descendre d'envahisseurs venus d'un vague « continent situé au

(1) Sur la vie de Zoroastre, cf. Jackson, *op. cit.*, p. 16 ss. ; Clemen, *Nachrichten*, p. 28 ss.

(2) On trouvera un sommaire des diverses opinions dans Christensen, *l. l.* [*supra* p. 3, note 1].

(3) Cette confusion apparaît notamment dans Pline XXX, 3 et 8 [fr. B 2, *infra* t. II, p. 9 ss.] qui nomme successivement un Zoroastre qui vécut en Perse, le Mède Zaratus, et un second Zoroastre de Proconnèse, de peu antérieur à Ostanès. Windischmann (*l. l.*, p. 300) et Diels ont voulu identifier ce dernier avec le thaumaturge Aristéas de Proconnèse, mais la conjecture est sans fondement. C'est peut-être ce Zoroastre proconnésien qui est devenu plus vaguement « hellène » dans la scholie de Platon, fr. B 11, n. 2.

(4) Pline, XXX, 3 [fr. B 2, l. 2] d'après Hermippe : « Magice orta in Perside a Zoroastre, *ut inter auctores convenit* ». Cf. Clément d'Alex. I, 15, 69, 6 [= fr. B 26a], Origène, *Contra Celsum*, I, 16 [= fr. O 3] ; *Vita Plat.* [= fr. B 31] ; Porphyre, *De antro*, 6 [= fr. B 18].

(5) Pline, *l. c.* ; Clément d'Alex., I, 21, 133, 2 [= fr. B 12b).

(6) Suidas, fr. B 8.

(7) Schol. Platon, fr. B 11 ; cf. *supra*, n. 3.

(8) Fr. B 32 ss. ; cf. *supra*, p. 8 ss.

de là de la grande mer », peut-être une nouvelle Atlantide (1). Plus sérieuse est l'indication fournie par Hécatée chez Diodore (2), dans un témoignage dont la forme particulière donnée au nom de Zoroastre (*Ζαθραύστης*) révèle déjà, nous l'avons dit, la valeur particulière : d'après ce texte, Zathraustès aurait vécu dans l'Ariane, c'est-à-dire dans une contrée voisine du pays des Bactriens.

Nulle part les auteurs grecs et latins ne donnent des précisions au sujet de la famille de Zoroastre et ne citent le nom ni de son père, ni de sa mère. On ne peut prendre en effet pour une filiation réelle l'assertion qu'il était fils d'Ormuzd (3), ou qu'il était descendu de la sphère supérieure du ciel à travers les feux de l'éther (4). Toutefois nous avons ici un écho très distinct d'une doctrine caractéristique du mazdéisme. Si Zoroastre était selon la chair issu de parents terrestres, son esprit avait une origine céleste (5). Un nask perdu de l'Avesta racontait comment le Hvarenô, qui siégeait dans la lumière éternelle près d'Ahoura-Mazda, passa à travers les cieux pour s'abaisser vers la terre et, s'unissant à la mère de Zarathouštra, résida en elle dès sa naissance jusqu'à l'âge de quinze ans, où elle donna le jour au prophète (6).

Pline (7) connaît la légende, authentiquement mazdéenne, suivant laquelle seul de tous les mortels, Zoroastre rit le jour même de sa naissance, donnant ainsi une preuve prodigieuse

(1) Schol. Plat., fr. B 11, l. 2 ; voir *supra* p. 14 ; *infra* p. 104.

(2) Diodore, fr. B 19, avec la n. 2.

(3) Pseudo-Platon, fr. B 10 a, n. 2 ; Agathias, fr. D 11, n 1.

(4) Hermippe dans Arnobe, fr. B 4.

(5) Comparer la croyance pythagoricienne — peut-être influencée par celle des Mages — que Pythagore était, selon la chair, le fils de Mnésarque, mais, pour l'esprit, celui d'Apollon ; cf. Is. Lévy, *La légende de Pythagore*, 1927, p. 8.

(6) Dinkart, VII, 2, 2 ss. ; 14, 1. Zâd-Sparam, XIII, 3 ; cf. Jackson, *Zoroaster*, p. 24.

(7) Pline, fr. B 13 a.

de sa précocité, et il ajoute, ce qu'ignorent les livres pehlvis, que le cerveau de l'enfant eut de telles palpitations, qu'elles repoussaient la main qu'on y appuyait. La « palmomantique » orientale dut interpréter ce phénomène étonnant comme un présage de la science future du sage iranien.

Les écrivains grecs placent avant l'apostolat de Zoroastre une longue période de retraite. A l'âge de sept ans, il aurait commencé à observer le silence, et ce n'est que trente ans plus tard qu'auraient débuté ses révélations, car il prisait la vie solitaire et l'abstinence de la nourriture animale (1). Ces trente ans — ou vingt ans selon quelques manuscrits — il les aurait, d'après Pline, passés dans des lieux déserts, se nourrissant d'un fromage qui ne se corrompait pas (2). Dion Chrysostome affirme aussi que, par amour de la sagesse et de la justice, il s'éloigna des autres hommes et se retira sur une montagne (3), et, suivant Porphyre, il consacra au culte, dans les montagnes de la Perse, un antre fleuri et arrosé de sources. qui devint le prototype des *spelaea* mithriaques (4).

Voilà les indications que nous fournissent les auteurs classiques sur les origines de la mission du prophète, et l'on peut y retrouver certains traits qui sont en effet mazdéens. Hérodote (5) rapporte déjà que les Mages avaient coutume de sacri-

---

(1) Schol. Platon, (Hermodore?) fr. B 15 n. 1, B 11 n. 7. — Tel est le sens du texte transmis, mais le scholiaste paraît avoir fait erreur, et il faut comprendre que Zoroastre s'imposa un mutisme de sept années : cf. *infra*, p. 27, note 5.

(2) Pline, fr. B 16 ; cf. Diogène Laërce, *Pr.* 8 = fr. D 2, p. 67, l. 20.

(3) Dion, fr. B 17.

(4) Porphyre, fr. B 18.

(5) Hérodote, I, 131. Le Vendidad XXII, 19, mentionne « la forêt et la montagne des entretiens sacrés » où Ahoura-Mazda conversa avec Zoroastre. — Yâkout parle d'un désert — « avec un temple pour observer les astres » — qui est appelé le désert de Zoroastre (cf. Jackson, p. 34 ; Clemen, *Nachrichten*, p. 45). — Sur le transfert à Hiérapolis de la forêt de Zoroastre, cf. *infra*, p. 39.

fier sur les cimes les plus élevées et d'autres textes nous parlent de grottes sacrées où ils avaient élu domicile (1). D'ailleurs la pratique universelle des sectateurs de Mithra remonte certainement à un prototype oriental (2).

Mais, si l'on considère l'ensemble de cette tradition gréco-romaine, on ne peut que constater une discordance frappante avec les sources mazdéennes, qui ignorent l'histoire d'une retraite où Zoroastre, devenu anachorète, se serait voué aux austérités (3). Il est vrai que Porphyre (4), citant Eubulus, prétend que les Mages se divisent en trois classes, « dont la plus élevée et la plus sage ne mange ni ne tue aucun être vivant et persévère dans la vieille abstinence de la chair », la deuxième ne consomme que le gibier, non les animaux domestiques, et même la troisième ne se nourrit que de certaines espèces, parce qu'ils croient tous à la métempsychose. Mais ces sortes d'Esséniens de la Perse ne représentent ni la religion de l'âge des Achéménides, ni celle de l'époque sassanide. Le mazdéisme, s'il est obsédé par le souci de la pureté, ne prêche pas le renoncement ; il n'érige pas en vertus la continence et l'abstinence (5). L'ascétisme n'inspire ni les pré-

---

(1) Cf. l'*Opus imperfectum*, fr. S 12, note 7, et le *Zaratušt-Nâma*, v. 1460, p. 74, éd. Rosenberg [cité *Fin du monde*, p. 84, n. 1].

(2) M.M.M., I, p. 56.

(3) Un passage du Zâd-Sparam (XX, 7 ; *Pahl. Texts*, V, p. 152 West) dit quelque chose d'analogue, mais cependant de très différent : « About his [de Zoroastre] abandoning wordly desires and his laying hold of righteousness of way, this too is declared that when he became twenty years old, without the consent of his father and mother, he wandered forth and departed from their house and openly inquired thus : « Who is most desirous of righteousness and most nourishing the poor ? ». Cf. Jackson, *Zoroaster*, p. 32 s.

(4) Porphyre, *De abstinentia*, IV, 16. Cf. fr. B 11, n. 7 ; D 2, l. 20.

(5) Le végétarisme ne pouvait être prêché par une religion qui pratiquait les sacrifices sanglants, où la chair des victimes était consommée. Le renoncement successif à la viande, puis au lait, au pain et à l'eau, pour finir par une nourriture purement spirituelle, est

ceptes de sa morale, ni la conception qu'il se fait de son fondateur, et il ne répugne pas à admettre que Zoroastre ait eu trois femmes et une nombreuse progéniture (1).

L'explication de cette divergence semble être fournie par un passage d'Ammien Marcellin (2). Suivant celui-ci, Zoroastre, voulant pénétrer les secrets de l'Inde, se fixa dans une solitude boisée, et dans ce séjour tranquille reçut des Brahmanes la connaissance du système du monde et des rites purs de la religion. L'auteur que suit l'historien latin, prétendait donc établir une relation entre Zoroastre et le clergé de l'Inde. C'est dans ce pays qu'il transportait le lieu de la retraite de cet anachorète (3). Dès lors, on s'explique la transformation qu'a subie la figure du maître des Mages. On a fait de lui le héros de la légende de Bouddha (4), qui quitta à l'âge de vingt-neuf ans le palais de son père et sa ville natale et erra sept années seul dans les bois, fuyant la société des hommes, jusqu'au moment où il reçut l'illumination, qui le délivra du désir et de la souffrance. C'est ainsi que plus tard l'auteur du roman de Barlaam et Joasaph devait déguiser le même Bouddha en un solitaire chrétien.

Il est à peine douteux que l'écrivain grec qui opéra cette métamorphose de Zoroastre, ait été un Pythagoricien. En prêtant au fondateur de la religion des Mages de longues années de mutisme (5) et en le donnant pour un adepte du végétarisme,

---

reportée par le Boundahish à la fin des temps dans un monde à venir. Cf. la note à Plutarque fr. D 4 (p. 72, l. 8) : *Μήτε τροφῆς δεομένους*, et *Fin du monde*, p. 90, note 3.

(1) Jackson, *Zoroaster*, p. 20.

(2) Ammien, fr. B 21, où il s'agit bien de Zoroastre et non d'Hystaspe ; cf. *ibid.*, n. 3.

(3) Les textes orientaux qui parlent d'un voyage de Zoroastre dans l'Inde, sont de peu de valeur : cf. note au fr. B 21, p. 33, n. 3.

(4) Oldenberg, *Buddha*, 7e éd., 1920, p. 121 ss.

(5) Il paraît probable que le Scholiaste de Platon (fr. B 15) a fait

il fit du sage qui passait pour avoir instruit Pythagore (1), le premier auteur des règles de silence et d'abstinence que les disciples du philosophe de Crotone imposaient aux membres de la secte. On a un indice certain de l'origine pythagoricienne de tout ce roman : c'est l'explication des interdictions alimentaires des Mages par un recours à la doctrine de la métempsychose, inconnue au mazdéisme (2).

A la fin de cette période de sécession et d'isolement, le prophète reçut du ciel ses révélations. Mais la tradition occidentale n'a pas conservé, ou certainement ne nous a pas transmis le souvenir des sept visions qu'obtint Zoroastre selon les livres mazdéens, ni de ses entretiens avec Ahoura-Mazda et ses Amshaspands (3). Tout au plus, ces entretiens avec la divinité sont-ils mentionnés très vaguement par Plutarque dans un passage qui les accorde à tous les antiques législateurs (4). C'est une idée plusieurs fois exprimée chez les Grecs que le ciel a révélé d'abord aux rois et aux prêtres de l'ancien Orient la connaissance des choses divines et de l'univers (5). Il n'est pas surprenant dès lors que Zoroastre ait été mis au nombre de ces mortels privilégiés : l'on assure

erreur et que Zoroastre était censé se taire, non à partir de l'âge de sept ans, mais pendant sept ans, comme Bouddha pendant sept ans n'a plus commercé avec les hommes. — Années de silence avant l'admission dans les conventicules pythagoriciens : Zeller, *Philos. Gr.*, I⁶, p. 400, n. 2 ; Delatte, *La vie de Pythagore*, 1922, p. 111, note 8 et p. 169. Selon Philostrate, Apollonius de Tyane, au début de sa carrière, s'était tu pendant cinq ans et il imposait à ses sectateurs quatre ans de silence (*Vita Ap.*, I, 14 ss., 16). — La découverte de l'inscription de Torrenova a montré que dans le culte de Bacchus aussi, les néophytes formaient une classe de « silencieux » (σειγηταί) ; cf. *American Journal of archaeol.*, XXXVII, 1933, p. 263 Festugière, *Rev. ét. grecques*, L, 1937, p. 480 et en général, *Relig. orient.*[4], p. 242, n. 89.

(1) Cf. *infra*, p. 33.

(2) Porphyre, *De abstin.*, IV, 16 ; cf. *supra*, p. 26.

(3) Jackson, *Zoroaster*, p. 40 ss.

(4) Plutarque, fr. B 20.

(5) Manilius, I, 40-47 ; Strabon, XVI, 2, 38-39 ; cf. fr. B 20, n. 1.

qu'il apprit toute sa sagesse de l'Esprit du Bien [1] et qu'étant roi de Bactriane, il connut les principes du monde [2]. Plus mesurée est une indication de Diodore (= Hécatée) dans un morceau déjà signalé [3], où il est dit que Zathraustès fit croire que l'Esprit du Bien lui avait donné les lois qu'il promulgua. Il semblerait que l'auteur de cette phrase ait connu les formules du Vendidad : « Ahoura-Mazda dit à Spitama Zarathouštra » ou « Zarathouštra demanda à Ahoura-Mazda... Ahoura-Mazda répondit ».

Selon les sources mazdéennes, Zoroastre reçut sa première révélation du dieu suprême à l'âge de trente ans, et il commença alors sa prédication [4] ; mais ce ne fut qu'une dizaine d'années plus tard qu'il se rendit à la cour du roi Vištâspa, lui prouva sa mission divine en opérant des miracles, et obtint ainsi sa conversion. La connaissance d'une légende analogue en Occident est supposée par de brèves allusions de deux auteurs grecs. Selon le scholiaste de Platon [5], « après trente ans, Zoroastre expliqua au roi toute la philosophie » ; or ce roi anonyme ne peut être qu'Hystaspe (Vištâspa). D'autre part, selon Dion Chrysostome [6], tandis que Zoroastre vivait retiré sur une montagne, celle-ci fut incendiée par une pluie de feu tombant du ciel. Le roi et les grands de la Perse s'approchèrent pour prier ce feu divin ; alors le prophète, sortant sain et sauf des flammes, leur fit offrir des sacrifices en ce lieu où Dieu était descendu, et il instruisit les Mages de la vraie religion. Cet épisode ne se trouve pas dans les livres pehlvis, mais il est certainement d'origine mazdéenne.

---

(1) Schol. Platon, fr. B 11. Le renseignement, est de valeur : l'*ἐπιτυχὲς νόημα* traduit probablement Speñta — Mainyu, cf. t. II, p. 24, n. 5.
(2) Justin, fr. B 33 a.
(3) Diodore, fr. B 19. Voir *supra* p. 21.
(4) Jackson, *Zoroaster*, p. 36.
(5) Schol. Platon, fr. B 15.
(6) Dion, fr. B 17.

Il y a une affinité manifeste entre le flux de feu se déversant du ciel sur la montagne et dont le prophète sort frais et dispos, et le fleuve igné, qui coulera, selon la croyance iranique, à la fin du monde, et que les justes traverseront sans en sentir, comme les impies, la brûlure (1). La ressemblance est d'autant plus grande, que l'idée de cette ordalie suprême a été suggérée probablement par des éruptions volcaniques et par le spectacle de coulées de lave en ignition (2).

C'est sans doute en souvenir de ce prodige, qui avait amené la conversion de Vištâspa et des Mages, que les rois de Perse à Pasargades, et plus tard les rois du Pont près d'Amasia, avaient coutume d'allumer sur la cime d'une haute montagne un immense bûcher, comme sacrifice au dieu suprême, leur protecteur (3).

On se demandera si l'auteur des Homélies pseudo-clémentines s'inspire du prodige rapporté par la légende mazdéenne, lorsqu'il raconte que Nemrod-Zoroastre, par ses sortilèges, fit descendre sur lui le feu du ciel. Seulement, chez ce romancier, le feu ne l'épargne pas, mais le consume (4). De plus, le récit chrétien parait n'avoir en réalité d'autre source qu'une fausse étymologie et un mythe étiologique, comme nous le montrerons ailleurs (5).



Une différence essentielle distingue les informations que nous obtenons sur Zoroastre et les Mages par des écrivains

---

(1) Cf. *Fin du monde*, p. 40 s., p. 88. Voir *infra* Hystaspe, fr. 16 (t. II, p. 373).

(2) Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 1926, p. 92 ; cf. *Fin du monde*, p. 41.

(3) Appien, *Mithr.*, 65, 70 ; Cumont, *Voyage archéol. dans le Pont*, p. 176.

(4) Pseudo-Clément, fr. B 45.

(5) Cf. *infra*, p. 154.

pré-alexandrins, et celles que nous fournissent les auteurs de la période hellénistique. Les Grecs du ve et du ive siècle ne paraissent avoir connu aucun écrit attribué au législateur religieux de la Perse. La seule mention très vague qui pourrait s'y référer, est celle de *Λόγια Ζωροάστρου*, si elle remontait vraiment à Xanthos le Lydien (1). Mais, si une traduction grecque d'une partie quelconque de l'Avesta avait existé au temps de Platon et d'Aristote, vraisemblablement, quelque indice de son existence nous serait parvenu (2). Il semble bien que tout ce que les anciens Grecs savaient du mazdéisme et de son fondateur, remonte à des communications orales. Les écrits en langu e orientale restaient pour eux lettre close.

Au contraire à l'époque alexandrine — nous avons sur ce point le témoignage décisif d'Hermippe — des livres étendus et nombreux étaient catalogués sous le nom de Zoroastre (3), et c'est d'après des sources écrites que souvent les auteurs nous parlent du prophète ou bien caractérisent son enseignement.

Si, avant l'âge d'Alexandre, on voit les philosophes de la Grèce s'intéresser aux doctrines professées par le clergé du grand empire voisin, on ne peut, par contre, constater aucune influence de la philosophie grecque sur ces croyances. Il en est autrement à l'époque des diadoques. Certes, l'introduction de conceptions helléniques jusque dans la théologie du mazdéisme de l'Iran est une possibilité malaisément démon trable (4).

---

(1) Cf. sur ce point, *infra*, p. 99.
(2) Cf. *infra*, p. 87.
(3) Cf. *infra*, p. 85 ss.
(4) On sait que Darmesteter a poussé cette théorie à l'extrême et prétendu reconnaître même dans les Amshaspands les *δυνάμεις* de Philon d'Alexandrie ; toutefois, il pourrait avoir raison lorsqu'il retrouve la théorie platonicienne des Idées dans la doctrine d'une création de types spirituels et immuables antérieure à celle du monde matériel ; cf. *Fin du monde*, p. 57, note 1.

Mais il est certain que les émigrés maguséens, plus proches des grands foyers de la culture occidentale, furent aussi plus vivement éclairés par leur rayonnement. Une école surtout leur fit subir son ascendant, celle de Zénon. Le Portique était uni aux temples de l'Orient par des affinités profondes : il se rattachait à la civilisation de l'empire des Séleucides par ses docteurs comme par ses doctrines (1). Il n'est pas surprenant que les communautés d'adorateurs du Feu établies en Mésopotamie et en Asie Mineure, aient été aisément conquises par ses idées. Les hymnes d'une liturgie dont Zoroastre passait pour l'auteur, étaient en réalité une allégorie poétique de la cosmologie stoïcienne (2), et le fleuve igné que, selon l'Avesta, les hommes traverseront à la fin du monde, torrent incandescent, qui distingue infailliblement les méchants qu'il brûle des bons qu'il épargue, devient le *Πῦρ νοερόν*, le Feu intelligent des disciples de Zénon (3). Mais la perte presque totale de l'ancienne littérature stoïcienne fait que nous n'apprenons rien ou presque rien des indications qu'elle peut avoir contenues sur la personne de Zoroastre (4).

S'il est une école philosophique qui, à toutes les époques, subit fortement l'action de la pensée orientale, c'est celle des Pythagoriciens. Ils conservèrent toujours une curiosité particulière pour les croyances des Mages. Au Ier siècle de notre ère, Nicomaque de Gérasa invoque l'autori-

---

(1) Cf. Cumont, *Astrology and Religion*, 1912, p. 69 ; G. P. Wetter, *Phos*, Upsal, 1915, p. 101 ss., et surtout Bidez, *La cité du monde chez les Stoiciens* [Bull. Acad. Belg. XVIII, 1932], p. 256 ss. ; *Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides* (dans *Mélanges Capart = Annuaire Inst. Phil. et Hist. oriental.*, Bruxelles, 1935), p. 81 et 83.

(2) Cf. Introd. *infra*, p. 92 et fr. O 8.

(3) Cf. *Fin du monde*, p. 41 ; cf. *infra*, t. II, p. 106, n. 2.

(4) L'étymologie de *Ζωροάστρης* = *ζῶ(ντος) ῥο(ὴ) ἀστέρος* semble bien porter une marque de fabrique stoïcienne. Cf. *supra*, p. 6, n. 5.

té de Zoroastre et d'Ostanès à propos des sphères planétaires et des anges qui président à leurs révolutions (1). Au IIIe, le philosophe Numénius prétendait retrouver chez les Brahmanes et les Mages les enseignements de Platon (2). Au VIe, Lydus, lorsqu'il veut traiter des jours de la semaine, cite comme sources Zoroastre et Hystaspe, mais le contenu de ces chapitres remplis de spéculations sur les nombres, montre que l'antiquaire byzantin répète les noms de ces sages antiques d'après quelque écrit pythagoricien (3).

Jusqu'à quel point Pythagore lui-même a-t-il connu les civilisations de l'Égypte ou de l'Asie? C'est là un problème qui fournira toujours matière à controverse. Mais, dès l'époque du musicien Aristoxène, le disciple d'Aristote (4), les Pythagoriciens racontaient qu'au cours de ses longs voyages d'instruction, le Maître était allé jusqu'à Babylone se mettre à l'école de Zoroastre (5). Le fondateur du mazdéisme n'est plus pour eux, comme pour les vieux historiens, un personnage mythique vivant des milliers d'années auparavant, mais un contemporain, bien vivant, du sage de Crotone. Là où cette tradition apparaît sous sa forme la plus pure, on voit qu'énumérant les divers informateurs du philosophe, elle distinguait soigneusement les Chaldéens, qui exerçaient le magistère de l'astronomie, et les Mages, qui étaient des serviteurs des dieux et enseignaient des préceptes relatifs à la conduite de la vie (6). Cette conception des Mages, qui se les repré-

(1) *Theol. arithm.*, fr. Ostanès 10.

(2) Eusèbe, *Praep. Evang.*, IX, 7 = Numénius, fr. 9 a de l'éd. Leemans.

(3) Lydus fr. O 85 (p. 228).

(4) Hippolyte, fr. B 25*a* ; cf. 25*b*.

(5) Cf. Isidore Lévy, *La légende de Pythagore*, 1927, p. 20 ss. L'auteur de cette fable serait-il Héraclide? Cf. *infra*, Additions.

(6) Porphyre, *V. Pyth.*, 6 : *Χαλδαίους τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα · περὶ δὲ τὰς τῶν θεῶν ἁγιστείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων παρὰ τῶν Μάγων φασὶ διακοῦσαί τε καὶ λα-*

sente comme des théurges, attachés avant tout à la pratique d'observances et sûrs de faire exaucer leurs prières, et en même temps comme des théologiens, dissertant sur la nature des dieux (1) et aussi sur la cosmologie (2), est, depuis l'âge d'Alexandre, celle des écrivains qui leur sont favorables, et elle répond assez exactement au caractère du véritable clergé zoroastrien de l'Iran. Mais bientôt ce Zoroastre, que Pythagore était allé écouter à Babylone, prendra aux yeux des Grecs un caractère tout nouveau, qui, lui aussi, s'accorde avec une réalité, mais avec une réalité différente.

Après la conquête de la Babylonie par Cyrus, le culte mazdéen fut introduit dans cette ville et un grand nombre de Mages s'y établirent comme dans le reste de la Mésopotamie (3). Dans les cérémonies officelles, ces prêtres iraniens avaient la préséance sur le clergé indigène des *Chal-*

βεῖν (même opposition des deux enseignements dans la vie de Démocrite chez Diogène Laërce, IX, 34). La source de ce passage de la vie de Pythagore, selon M. Isidore Lévy, est Alexandre Polyhistor, qui vivait au temps de Sylla, mais ce grammairien copiait certainement un auteur de l'époque hellénistique. Cf. *infra*, p. 42. — La distinction entre Mages et Chaldéens est effacée dans le passage parallèle de Jamblique, *V. Pyth.*, 18. — Porphyre lui-même, dans un autre chapitre du même livre où sa source est le romancier Antonius Diogène, fait de Zaratas un Chaldéen (*V. Pyth.*, 12 = fr. B 27). Cf. *infra*. p. 36.

(1) Cf. Clitarque dans Diogène Laërce, *Prooem.* 6, fr. D 2 : *Τοὺς δὲ Χαλδαίους περὶ ἀστρονομίαν καὶ πρόρρησιν ἀσχολεῖσθαι, τοὺς δὲ Μάγους περί τε θεραπείας θεῶν διατρίβειν καὶ θυσίας καὶ εὐχάς, ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους · ἀποφαίνεσθαι δὲ περὶ οὐσίας καὶ θεῶν γενέσεως.* — La *θεῶν θεραπεία* est également le propre des Mages pour l'auteur de l'Alcibiade I (fr. B 10 a). Cf. *infra*, p. 94, n. 1. — Cf. aussi les textes cités à propos de Dion Chrys. t. II, p. 144, n. 1.

(2) Porphyre fr. B 27. — Pour la cosmologie pseudo-pythagoricienne d'Hippolyte, cf. fr. D 1, et *infra*. p. 96.

(3) Sur l'établissement des Mages en Babylonie et leurs rapports avec les Chaldéens cf. *M.M.M*, I, p. 8 s. ; p. 14, n. 5 ; Messina, *Der Usprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Rome, 1930, p. 19 s. et 48 ss. — Cf. Hippolyte, *Refut.*, I, 13, 1 : *Δημόκριτος συμβαλὼν ... καὶ ἀστρολόγοις καὶ ἐν Βαβυλῶνι Μάγοις.*

daei (1). Entre Mages et « Chaldéens », qui voisinèrent en paix durant de longs siècles, des rapports durent nécessairement s'établir. Babylone était, quand les Perses la soumirent, le foyer scientifique le plus brillant du monde. Il était inévitable que le mazdéisme subît fortement l'ascendant de sa science prestigieuse. C'est à l'école des Chaldéens que les Mages de la suite de Xerxès avaient appris à interpréter les éclipses conformément aux principes de la géographie astrologique (2). La théologie des Mages occidentaux ou « Maguséens » (3) dont les colonies, venues de la Babylonie (4), parsemèrent l'Asie Mineure (5), est toute pénétrée de théories astrales. Le principe suprême devint pour eux le Temps qui règle les révolutions du ciel (6) ; la vie du monde jusqu'à sa destruction finale fut divisée en millénaires, dont chacun était soumis à une planète (7) ; Ahoura-Mazda fut identifié avec Bèl (8), et les autres dieux avestiques assimilés aussi à des divinités babyloniennes (9). La langue non seulement parlée, mais écrite, par les Maguséens était un dialecte sémitique, l'araméen (10), et sans doute étaient-ils incapables de comprendre les livres sacrés du zoroastrisme (11). Les mystères

(1) Quinte Curce, V, 1, 22.

(2) Hérodote VII, 37 ; cf. Boll, *Realenc.*, *s.v.* « Finsternisse », col. 2335, 60 ss.

(3) *Μαγουσαῖοι* répond à l'araméen *magûšaïa* pluriel de *magûšâ* (M.M.M., I, p. 9, note 5), mais comment le vieux perse *magū* est devenu le sémitique *magū šâ*, n'a pas encore été expliqué de manière satisfaisante. Cf. Telegdi, *Journal Asiatique*, t. 226 (1935), p. 229.

(4) S. Basile, *Ep.* 258 *ad Epiph.* : *Ἀποίκων πάλαι τῆς Βαβυλωνίας ἡμῖν ἐπεισαχθέντων.*

(5) Cf. *Religions orientales*[4], p. 134 ss.

(6) Cf. *infra*, p. 63 ss.

(7) Cf. *Fin du monde*, p. 56 ss.

(8) P. ex. dans l'inscription araméenne d'Arabissos, Chabot, *Rép. épigr. sém.*, III, nº 1785, p. 288.

(9) Cf. Agathias, fr. D 11 et note 5.

(10) *Religions orientales*, *l.c.*

(11) Cf. *infra*, p. 89, n. 4.

de Mithra, dérivés récents de cet antique syncrétisme, ont gardé le caractère d'une religion chaldéo-persique. C'est ce que marque d'une manière frappante un vers adressé à un de leurs prêtres :

Persidicique Mithrae antistes Babylonie templi (1).

Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'on ait considéré Zoroastre comme un Chaldéen (2) et Babylone comme sa patrie d'adoption (3), ou même qu'on ait fait de lui un Assyrien (4). Parfois, on affirma qu'il avait puisé une partie de sa sagesse « dans les arcanes des Chaldéens » (5). D'autres le présentèrent, non comme le disciple, mais comme le maître de ceux-ci et comme l'inventeur de l'astrologie (6).

L'on aurait tort de voir dans ces traditions mensongères de simples produits de l'imagination de Grecs ignorants. Déjà les Maguséens, probablement, ont attribué à leur fondateur une science qu'ils avaient acquise eux-mêmes, et ils n'auront pas voulu laisser un à clergé étranger la gloire d'avoir été l'auteur de la plus précieuse des connaissances, celle du cours des astres et de son influence sur la terre (7). Ce sont les Mages de Mésopotamie et d'Anatolie qui, sans doute, ont les premiers transformé le réformateur du mazdéisme en un prophète « chaldéen », révélateur des mystères du ciel étoilé.

A ce personnage ainsi métamorphosé les Grecs donnèrent un nom nouveau. A côté de *Ζωροάστρης*, on voit employer

(1) *C.I.L.*, VI, 511, cf. *M.M.M.*, t. I, p. 9.

(2) Porphyre, fr. B 27 ; Lydus, fr. O, 85 ; cf. *infra*, Additions.

(3) Lucien, fr. B 30 ; *Theol. arithm.* = fr. Ost. 10. — Cf. Hippolyte, *Refut.* I, 13, 1 [*supra*, p. 34, note 3].

(4) Clém. Alex., fr. B 26 *a*. — Pline seul parle de *Zaratus Medus* (fr. B 2 (p. 10, l. 6).

(5) Ammien Marc., fr. B 21, t. II, p. 33, n. 2.

(6) Cf. les textes cités *supra*, p. 17, n. 1 ; *infra*, p. 133 s.

(7) Cf. Suidas, *s. v.* *Μαγῴγ· ὁ Πέρσης· ὅτι μαγεία καὶ ἀστρολογία ἀπὸ Μαγουσαίων ἤρξατο.*

une ou plutôt des appellations dont la formation est bien claire. Le nom zend *Zarathuštra* (*u* rend le son *ou*) devint en pehlvi *Zaratušt*, et en syriaque, le *t* s'adoucissant en *d*, *Zaradušt* (1), *Zardušt* (2). Mais la fluité des voyelles dans les parlers sémitiques a dû faire prononcer aussi *Zaradošt*, *Zaradašt*, *Zaradešt*, et en effet, en arménien, nous trouvons *Zradašt* ou *Zradešt* (3). Le groupe des deux consonnes finales étant imprononçable pour une bouche grecque, on laissa tomber le *t*, et la chuintante *š* devint la sifflante *s*. Dans la forme ancienne du nom, le *t* iranien est conservé et *Zaratôst* ou *Zaratašt* devient *Ζάρατος* (4), *Ζαράτας* (5). Les auteurs plus récents disent au contraire, avec le *d* syriaque, *Ζαράδης* (6), raccourcissement de *Zaradešt*.

Ce Zaratas babylonien avait pris une personnalité dont les traits étaient si accusés et si différents de ceux du véritable Zoroastre perse, que certains auteurs anciens ont cru qu'il s'agissait de deux prophètes distincts (7), et quel-

(1) Cureton, *Spicil. syriacum*, p. 25, l.16 (Pseudo-Méliton, fr. S 1).

(2) Payne Smith, *Thes. syr.*, p. 1155, mais l'adjectif « zoroastrien » = *zardaštâyâ*.

(3) Hübschmann, *Armenische Etymologie*, 1897, p. 41.

(4) *Ζάρατος* : Schol. Platon, fr. B 29 *b* ; Porphyre, fr. B 27. Pline (XXX, 5 = fr. B 2) écrit *Zaratum*. Dans Clément d'Alex., *Ναζαράτῳ* doit être corrigé en *Ζαράτῳ* ; cf. fr. B 26 *a*, n. 2.

(5) *Ζαράτας* : Aristoxène dans Hippolyte (fr. B 25 *a*) ; Plutarque, *De anim. procr. in Tim.* (fr. B 25 *b*).

(6) *Ζαράδης* [gén.-*δου*] : Théodore de Mopsueste (fr. D 14) ; Théodoret (fr. D 10) ; Anathèmes manichéens (fr. O 10) ; Homélies manichéennes (fr. S 2 c) ; Agathias (fr. D 11). — Une forme aberrante *Ζάρητος* (gén.), qui viendrait de *Ζάρης*, dans Suidas (fr. B 29 a), est probablement due à une simple erreur, le passage connexe du Schol. de Platon (fr. 29 b) écrivant *Ζαράτου*. Cf. fr. B 26 b note 2.

(7) Clément Alex., *Strom.*, I, 15, 70, nomme successivement *Ζωροάστρην τὸν Μάγον τὸν Πέρσην* et *Ζάρατον τὸν Ἀσσύριον* (fr. B 26 a) ; toutefois son lecteur Cyrille ne s'y trompe pas (fr. B 26 b, n. 1). De même Pline (fr. B 2) distingue le perse Zoroastre et Zaratus le Mède. Cf. Suidas fr. B 29a, et Porphyre, *Vit. Pyth.* (fr. B 27). — Fait plus remarquable, les Homélies manichéennes semblent distinguer Zara-

ques modernes les ont suivis, et ont cherché à expliquer ainsi les indications contradictoires d'une tradition embrouillée (1). Mais l'étymologie suffirait àles réfuter, et si l'on examine les témoignages, on voit que Zaradès est donné pour l'auteur de doctrines et d'institutions qui sont précisément celles du mazdéisme (2). D'ailleurs l'historien Agathias, qui nous a transmis un long exposé des croyances des Perses, nous affirme positivement que Zoroastre et Zaradès sont une double dénomination d'un seul et même personnage (3).

Une tradition qu'enregistre déjà Aristoxène, voulait, nous l'avons vu plus haut (p. 33), qu'au cours de ses voyages, Pythagore fût allé s'entretenir à Babylone avec Zaratas, qui lui aurait communiqué sa doctrine. C'est évidemment une légende, puisque ce Zaratas babylonien n'a jamais existé. Mais cette légende prouve que, dès le IVe siècle avant notre ère, le personnage mythique était entré dans l'histoire. Les Grecs, qui avaient pris contact avec les Maguséens d'Anatolie ou de Syrie, avaient appris par eux les mérites du sage qui passait pour leur fondateur. Ce fait a pour nous une importance spéciale, car c'est à cet être fictif, magicien et astrologue, non au vrai Zoroastre mazdéen, qu'ont pu être attribués les écrits grecs qui circulaient sous son nom. Nous verrons, en étudiant leurs fragments, combien le caractère d'emprunt, pris par le Zaratas babylonien, y masque le vrai visage du Zarathouštra mazdéen.

***

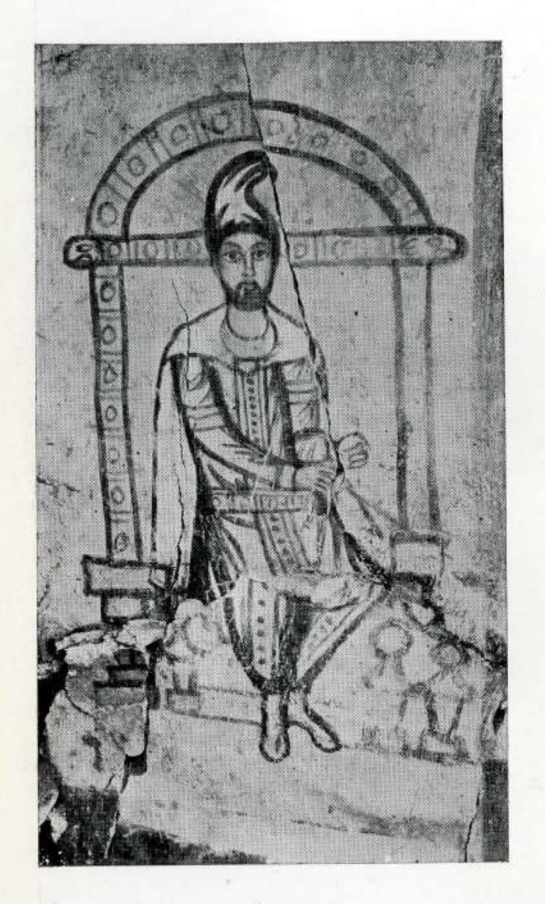
dušt et Zaradès (fr. S 3 c). La séparation des deux personnages était donc acceptée par les manichéens de Mésopotamie au IIIe siècle de notre ère. Cf. aussi le Pseudo-Méliton (fr. S 1).

(1) Ainsi Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 263. Mais cf. la réfutation décisive de Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 374.

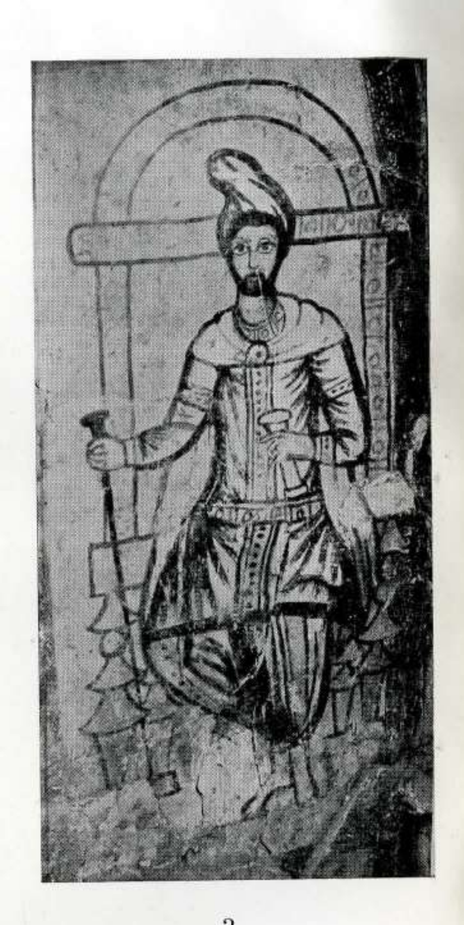
(2) Cf. Théodoret (fr. D 10) ; Théodore de Mops. (fr. D 14).

(3) Agathias (fr. D 11) : *Οὗτος ὁ Ζωροάστρης ἤτοι Ζαράδης · δίττη γὰρ ἐπ' αὐτῷ ἡ ἐπωνυμία.*

PLANCHE I



1



2

Zoroastre et Ostanès (?), peintures du Mithréum de Doura (cf. pp. 39, 98)

(Photographies prises au moment de la découverte)

Ce personnage légendaire ne devait pas limiter à la Mésopotamie ses pérégrinations : les Syriens allaient à leur tour lui offrir l'hospitalité. Nous le savons aujourd'hui, les mystères de Mithra, que l'on croyait avoir été institués par Zoroastre, étaient pratiqués par les troupes de l'Euphrate comme par celles du Danube ou du Rhin. Dans le mithréum de Doura (1), on a retrouvé, peints sur le mur du naos, les portraits de deux Mages qui sont probablement Zoroastre et Ostanès (pl. I). Ils siègent dans une chaire doctorale et tiennent de la main droite la baguette d'ébène des thaumaturges et de la gauche un *volumen*, le livre sacré où sont consignées leurs révélations (2). Par un singulier phénomène religieux, les troupes qui défendaient obstinément la ligne de l'Euphrate contre les Perses, vénéraient ainsi les maîtres qui avaient fondé la religion de ces ennemis héréditaires de l'Empire. On comprend que, pour atténuer un tel paradoxe, on ait tenté de dénationaliser Zoroastre pour en faire un Syrien. Les prêtres de Mabboug (Hiérapolis) s'annexèrent le prophète iranien et prétendirent le rattacher à leur temple. Une image du dieu Hadrân qu'on y adorait, était donnée pour être celle de Zaradoušt, ainsi divinisé (3). On localisait dans un lieu désert de la forêt de Mabboug l'endroit où, selon la tradition (p. 25), Zoroastre avait cherché une retraite dans la solitude (4). A la place où s'élevait la forteresse de la ville sainte, se trouvait autrefois disait-on un puits, où habitait un démon, qui dé-

---

(1) Sur cette découverte, cf. *Comptes rendus Acad. Inscr.* 1934, p. 90 ss. ; Rostovtzeff, *Röm. Mitteil.*, XLIX, 1934, p. 180 ss. et pl. II, et surtout *Excavations at Dura-Europos, Report* VII [sous presse].

(2) Cf. les *Acta Archelai*, c. 14 (décrivant l'aspect de Mani, p. 22, Beeson) : « Habebat pallium varium, tanquam aerina specie ; in manu vero validissimum baculum tenebat ex ligno ebelino ; Babylonium vero librum portabat sub sinistra ala. »

(3) Pseudo-Méliton, fr. S 1 ; cf. Théodore-bar-Kônaï, fr. S 6.

(4) *Ibidem*.

troussait les passants, mais Zaradoušt, pour qui la magie n'avait pas de secrets, réussit à enfermer dans son puits cet esprit impur, en y faisant verser de l'eau de mer par la déesse Simi (1).

Les textes syriaques affirment de plus que Zoroastre rédigea l'Avesta en sept langues (2), dont l'énumération varie, mais dont le nombre paraît faire allusion aux sept régions ou climats de la terre (3). Quelle peut être l'origine de cette affirmation, dépourvue non seulement de toute vérité mais même de toute vraisemblance? Elle parait avoit été suggérée par la polémique des Mages contre le manichéisme. Mani vantait en effet, comme une supériorité de sa religion, que ses livres avaient été écrits par lui-même, tandis que l'enseignement de Jésus et celui de Zoroastre n'avaient été formulés et rédigés que par leurs disciples (4). En outre, il avait recommandé de faire traduire ses livres en divers idiomes, ce qui eut lieu en effet. Les Mages donc, pour élever le fondateur de leurs croyances au dessus de Mani, auront affirmé qu'il avait non seulement composé lui-même l'Avesta, mais qu'il l'avait composé en sept langages différents (5), ce qui eût été vraiment merveilleux.

Nous signalerons enfin brièvement la légende syriaque qui prétend faire périr Zoroastre sous la dent de loups, le loup

(1) Fr. S 1, n. 6.

(2) Fr. S 5, note 1 ; S 6, note 5 ; S 9 c. — Bar-Bahloul, fr. S 22, prétend même que Zoroastre apprit douze langues. Cf. *infra* p. 49, n.4.

(3) Cf. fr. S 18, p. 133, n. 2.

(4) Frag. S 2 a et note 1.

(5) Cette explication est suggérée par un article du *Fihrist* arabe, cité par Gottheil, *References* [cf. t. II p. 93], p. 35 : « Sur l'écriture des Perses », où il est affirmé que « quand Bistâsp régnait, l'art d'écrire était déjà très répandu et Zaradušt, fils d'Espitamān (?), le chef des Mages apparut. Il publia son admirable livre en une multitude de langues. » L'affirmation que l'on écrivait déjà du temps de Vištâspa, contribue à établir la possibilité que l'Avesta ait été rédigé par Zoroastre lui-même.

étant l'animal d'Ahriman par excellence (1). Cette histoire, supplément à celles du *De mortibus persecutorum*, doit probablement fournir un exemple effrayant de la fin atroce réservée aux impies. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur les fables de ce genre : elles n'ont d'intérêt ni pour la connaissance du mazdéisme, ni pour celle de l'hellénisme.

***

Zoroastre étant devenu, en Mésopotamie, le maître non seulement des Mages mais aussi des Chaldéens, cette grande figure morale ne put manquer de s'imposer à l'attention des Juifs, dont les colonies étaient nombreuses dans ce pays. Aucune religion n'eut sur le judaïsme une influence comparable à celle du mazdéisme, mais le mazdéisme que connurent les enfants d'Israel fut ce magisme « chaldaïsé » qui était pratiqué autour d'eux. On sait comment les Juifs de l'époque hellénistique tentèrent de s'annexer tous les sages de l'antiquité : Moïse fut identifié avec Musée (*Μουσαῖος*) et Orphée devint ainsi son disciple (2) ; Aristobule prétendit que Pythagore et Platon tenaient du même Moïse leurs doctrines (3). Pareillement, les Juifs de la Diaspora revendiquèrent Zoroastre comme un des leurs. Abraham ayant été regardé par eux comme l'inventeur de l'astrologie (4), la haggada n'hésita pas à lui faire initier aux mystères de son art Zoroastre lui-même (5). Mais plus souvent on introduisit

---

(1) Théodore-bar-Kh., fr. S 6, p. 107, n. 2.

(2) Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, III³, p. 354 s. ; Kern, *Orphicorum fragm.*, p. 14, fr. 44 ; Numénius, fr. 18 éd. Leemans.

(3) Schürer, *op. cit.*, p. 386.

(4) Bouché - Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 578, n. 1.

(5) Bin Gorian, *Die Sagen der Juden*, Berlin, 1935, p. 219 : « Abram war es, der den weisen Zoroaster in die Kunst der Sternseherei einführte ». Cf. notre fr. B 41, p. 48, avec la n. 1.

celui-ci dans la tradition biblique en l'assimilant à quelque personnage de l'Ancien Testament.

Déjà Alexandre Polyhistor semble avoir proposé ou au moins connu une identification avec Ézéchiel que rapporte, en la rejetant, Clément d'Alexandrie [1]. Elle paraît se rattacher à la légende de Pythagore, qui, nous l'avons vu (p. 33), passait pour s'être instruit à Babylone auprès de Zoroastre. Ézéchiel prophétisait en Babylonie entre 593 et 571 au moment où naissait Pythagore. Il n'en fallut pas davantage pour suggérer à quelque chronologiste juif l'idée que le sage appelé par les Grecs Zaratas avait nom, en hébreu, Ézéchiel, et que le prophète de l'Exil avait donc été le maître du philosophe de Crotone.

Une confusion qui, à première vue, paraît plus singulière est celle qui s'opéra avec Nemrod [2]. Nemrod, fils de Chous et petit-fils de Cham, était, selon la Genèse (X, 8-12), non seulement un « géant chasseur devant l'Éternel », mais aussi le fondateur du double empire de Babylone et de Ninive. C'est à ce titre qu'il dut être rapproché de Zoroastre, conçu comme le créateur de la culture babylonienne et un très ancien roi des Chaldéens [3]. Des auteurs arméniens lui faisaient même gouverner Ninive et l'Assyrie au temps de Sémiramis [4].

(1) Cf. fr. B 26a.

(2) Sur Nemrod-Zoroastre, cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1906, p. 369-378.

(3) Panodore chez Syncelle, fr. B 37.

(4) Moïse de Khoren, I, 17, dans Langlois, *Hist. de l'Arménie*, II, p. 69 : « La reine laissa comme gouverneur de l'Assyrie et de Ninive Zoroastre (Zratašd), Mage et chef religieux des Mèdes ; pendant longtemps, les choses étant ainsi réglées, Sémiramis remit le pouvoir aux mains de Zoroastre ». — L'historien raconte ensuite comment Sémiramis fit la guerre à Zratašd qui songeait à établir partout sa tyrannie. Cf. Mar Abas Catina, c. 10, *ibid.*, t. I, p. 28. Selon Thomas Arzrounî, Zradašt était commandant « de Babylone, du Khoujastân et de toute la Perse orientale » ; cf. Jackson, *Zoroaster*, 1899, p. 277.

C'est un ouvrage syrien, la *Caverne des Trésors,* qui nous donne sur l'histoire de Nemrod-Zoroastre les détails les plus circonstanciés (1). Cette curieuse figure apparaît pour la première fois dans les apocryphes Clémentins (2), roman dont l'original perdu a probablement été rédigé aussi en Syrie au IIe siècle de notre ère. On la retrouve ensuite chez une série d'auteurs chrétiens qui se rattachent soit directement aux Clémentines, soit à leur source disparue. Parfois, ils se sont embrouillés dans les généalogies de la Genèse et au lieu de Nemrod, c'est son père, Chous (3), son oncle Misraïm (4) ou son grand-père Cham (5) que l'on trouve confondus avec Zoroastre. Mais ces variations onomastiques ne sont dues qu'à de simples erreurs. C'est Nemrod sans aucun doute qui a emprunté le caractère du sage iranien. Même où celui-ci n'est pas nommé, on voit le géant biblique usurper ses fonctions : il est donné pour l'inventeur de la magie et de l'astrologie (6) ou du moins on affirme que Jontôn, ou Jonithôn, fils de Noé, l'a instruit dans cette science (7), et nous

---

(1) Fragment S 13a. — Cf. Jean d'Antioche, fr. B 51e, l. 2 : *Νεβρὼ ... οἱ Ἀσσύριοι ἀποθεώσαντες*

(2) Cf. Fragm. B 45.

(3) Chous : Grégoire de Tours (fr. B 47).

(4) Misraïm : *Recognitiones* Clémentines (fr. B 45) ; cf. Bousset, *op. cit.*, p. 370 ; Chronique Paschale (fr. B 50).

(5) Cham : Hugues de Saint Victor (fr. B 43) et Petrus Comestor (fr. B 44). Cf. B 54 note.

(6) *Cat. codd. astrol.*, VIII, 1, p. 160, 11. Cf. fr. B 45 l. 7 (*μαγικὰ παρειληφώς*) et Chronique Paschale (fr. B 50).

(7) *Caverne des trésors* (fr. S 13a). — Jontōn, fils de Noé, n'est connu qu'en Syrie. C'est uniquement dans ce pays qu'on en fait l'auteur de l'astronomie scientifique. Kayser, *Das Buch von der Erkenntniss der Wahrrheit*, 1893, p. 259 s., s'étend sur son activité. La même tradition chez le Pseudo-Méthode (p. 9, l. 12 éd. Istrin) : *Οὗτος ὁ Ἰωνήτων* [var. *Μονήτων*] *πρῶτος ἀστρονομίας τέχνην ἐφεῦρε· πρὸς τοῦτον κατῆλθε Νεβρὼδ καὶ παιδευθεὶς παρ' αὐτοῦ κ. τ. λ.* Cf. Sackur, *Sibyllinische Texte*, 1898, p. 64. D'autres textes syriaques sont énumérés par Götze, *Die Schatzhöhle* [cf. fr. S 13a], p. 57 ss.

avons conservé un petit traité, traduit du syriaque en latin, peut-être dès l'époque carolingienne, où le soi-disant Nemrod expose le contenu de cet enseignement (1). En même temps, c'est à Nemrod qu'on attribue la fondation du culte du feu, qu'il aurait appris aux Perses (2).

Par contre, chez Malalas et les chroniqueurs de son groupe, Zoroastre seul est nommé, mais s'il est brûlé par le feu d'Orion, c'est parce qu'il est Nemrod : le géant chasseur de la Bible est devenu le géant chasseur de la Fable, et il a été divinisé dans la constellation qui appartient à celui-ci (3).

Nous reviendrons, à propos des écrits de Zoroastre, sur le contenu de l'œuvre qui le mettait en scène sous le nom de Nemrod (4) et nous verrons qu'elle exposait un mythe destiné à expliquer les coutumes funéraires observées pour les *κεραυνόβλητοι* (5). Mais nous avons à noter immédiatement ici un fait important. Ce roman, nous l'avons dit, est né en Syrie, mais il a certainement été écrit en grec : nous en avons la peuve dans l'étymologie proposée, à la façon stoïcienne, de *Ζωροάστρης* = *ζῶ(σα) ῥο(ή) ἀστέρος* (6). L'auteur ne connaissait le prophète iranien que sous son nom grec. Il est à peine douteux que c'était un juif hellénisé vivant à l'époque alexandrine : son œuvre racontait un mythe étiologique à la façon de Callimaque, qui se terminait par un catastérisme à la façon d'Ératosthène. Elle s'apparente à ces

---

(1) Haskins, *Nimrod the astrologer*, dans *The Romanic review*, V, 1914, p. 205 ss. = *Studies in the history of mediaeval science*, 1924, p. 336 ss. — M. A. Van de Vyvere (*Osiris*, t. I, 1936, p. 685) s'attache à prouver que la mise en latin de l'*Astronomie de Nemrod* date de l'époque de la première croisade.

(2) *Caverne des trésors* (fr. S 13a) ; cf. le Pseudo-Clément (fr. B 45, p. 51, l. 6) et Grég. de Tours (fr. B 47).

(3) Cf. fr. B 51a et la note 3 (p. 58).

(4) Cf. *infra*, p. 153 s.

(5) Cf. *infra*, p. 154 et t. II, p. 53, n. 7.

(6) Fr. B 45, note 6.

légendes babyloniennes que l'on a montré récemment avoir été reprises par des littérateurs du royaume des Séleucides et avoir pénétré, grâce à eux, jusque dans les Métamorphoses d'Ovide (1).

Seth aussi fut donné pour l'inventeur de l'astrologie, et cette fable eut cours dès l'époque de Josèphe (2). L'historien juif raconte que ce fils d'Adam, s'étant élevé à une haute perfection, eut des enfants qui imitèrent ses vertus (3). Ils découvrirent *σοφίαν τε περὶ τὰ οὐράνια καὶ τὴν τούτων διακόσμησιν*, et comme Adam avait prédit que le monde serait détruit successivement par l'eau et par le feu — ce qui est en réalité une doctrine de l'astrologie chaldéenne — ils gravèrent ce qu'ils avaient appris sur deux stèles, l'une de terre cuite, l'autre de pierre, pour conserver aux hommes leur science en dépit des cataclysmes futurs (4). Dès lors Seth est considéré comme celui « qui trouva les signes du ciel et les révolutions des années, les mois et les semaines, et qui imposa leurs noms aux étoiles fixes et aux cinq planètes » (5) et jusqu'à la fin de la période byzantine, les écrivains ne se lassent pas de répéter que le patriarche, inspiré par un ange, a enseigné aux hommes l'astronomie et même l'astrologie (6).

---

(1) Perdrizet, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CV, 1932, pp. 193 ss.

(2) Josèphe, *Ant. Jud.*, I, 2, 3, § 68-70.

(3) De là le titre d'un ouvrage gnostique attribué à Seth et à ses sept fils (Épiphane, *Adv. haeres.*, XL, 7, 4, sur les Archontiques).

(4) Josèphe *l. c.* ; cf. fr. B 43. Des légendes analogues étaient narrées à propos d'autres sages mythiques, cf. *Cat. codd. astr.*, VIII, 4, p. 102 s.

(5) Malalas, p. 5, 20 Bonn. Cf. Kuhn dans *Festgruss an Rudolf von Roth*, 1893, p. 219.

(6) De nombreux témoignages ont déjà été réunis par Fabricius, *Codex pseudepigraphus Vet. Test.*, Hambourg, 1713, p. 147 ss. Cf. *Cat. codd. astr. graec.* II, p. 182, 26 : V, 1, p. 118, n. 1 ; V, 3, p. 136, 13 ; 140, 1 ; VII, p. 87, 3 ; VIII, 1, p. 160 ; *Apocal. Mosis*, ed. Tischendorf, p. 19 ; Joël, *Chronique*, p. 34 Bekker, etc.

Or, nous le savons, Zoroastre était devenu à Babylone l'auteur attitré de cette double science. Les deux personnages ont ainsi été naturellement identifiés et la légende de Seth a gardé des traces de cette assimilation (1). C'est à elle qu'est due certainement la rédaction d'une *Scriptura nomine Seth* dont l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* a tiré son récit de l'apparition aux Mages de l'étoile qui leur révèle la naissance du Messie (fr. S 12).

La littérature apocryphe dont Seth passait pour l'auteur était très abondante. Des livres mis sous son nom étaient en la possession de plusieurs sectes gnostiques (2), en particulier de celle qui lui devait son appellation de *Σηθιανοί* (3). Bousset (4) ayant montré que les doctrines de ces Séthiens étaient influencées par le dualisme iranien, on serait tenté de croire que la *Scriptura* qui met en scène des Mages perses, était un de ces livres syncrétiques. Mais à cette hypothèse s'oppose une phrase de l'*Opus imperfectum* qui déclare cet écrit *non destruentem fidem sed potius delectantem* ; en effet, un théologien aussi averti et aussi intransigeant que l'auteur anoméen de cet ouvrage ne se serait pas exprimé ainsi sur un livre gnostique.

Quel que soit l'auteur de l'opuscule, un fait est certain : la légende qu'il rapportait est étroitement apparentée à cel-

---

(1) Bousset, *Hauptprobleme*, p. 381, 2 ; Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, 1929, p. 24. Certains apocryphes prêtent à Adam une prophétie sur la venue du Messie, communiquée à Seth ; cf. Messina, *Profezia di Zoroastro*, p. 178.

(2) Épiphane, *Adv. haer.*, XXVI, 8, 1 : *Εἰς ὄνομα τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται* (Gnostiques) ; XL, 7, 4 : *Βίβλους εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σὴθ* (Archontiques).

(3) *Ibid.*, XXXIX, 5, 1 : *Ἐξ ὀνόματος τοῦ Σὴθ ἑπτὰ βίβλους*. Un livre d'Adam séthien serait la source de toute la première partie de la *Caverne des Trésors* ; cf. Götze, *op. cit.* [fr. S 13a].

(4) Bousset, *op. cit.*, pp. 119 s., 378.

les que racontent les auteurs syriaques sur la prophétie de Zoroastre aux Mages. Comme l'a noté M. Windisch (1), la fin du morceau, suivant laquelle les Mages furent convertis par Saint Thomas, prouve l'origine syrienne du livre perdu. Car c'est à Édesse, selon toute probabilité, que s'est développée la légende des voyages de l'apôtre de la Perse et de l'Inde (2). Cette origine est confirmée par le nombre de douze qui est assigné aux Mages, ce chiffre étant « spécifiquement syrien » (3). Ce que cet auteur inconnu dit de la prière muette des Mages est d'un homme bien informé et qui paraît avoir eu l'occasion d'observer les cérémonies mazdéennes (4). Il se peut que ce livre perdu soit la source de toute la tradition relative aux prédictions de Zoroastre sur la naissance de Jésus (5).

S'il est un personnage de l'Ancien Testament dont le rapprochement avec Zoroastre puisse aisément s'expliquer, c'est Balaam. Ce devin et magicien vivait selon l'Écriture dans la ville de Péthor en Mésopotamie, lorsqu'il fut appelé par le roi de Moab pour maudire les Israélites, mais, contraint par la volonté divine, il les bénit et dans sa prière il prononça les mots fameux (6), que la Vulgate traduit : *Orietur stella ex Iacob et consurget virga de Israel*, où déjà les Juifs virent de bonne heure une prophétie messianique. La ressemblance du caractère de Balaam avec celui de Zoroastre, Mage de Babylonie, à qui l'on attribuait des prédictions sur la venue d'un Sauveur destiné à établir la justice et la félicité sur la terre, rendait aisée la confusion de l'un et

(1) Windisch, *l. c.* ; cf. fr. S 12, p. 120, n. 3.
(2) Bardenhewer, *Gesch. Altchr. Lit.* I², p. 582.
(3) Fr. S 12, p. 119 note 4.
(4) Cf. fr. S 12, p. 119, n. 6.
(5) Cf. *infra*, p. 51 ss.
(6) *Nombres*, XXIV, 17.

de l'autre. L'apocalyptique mazdéenne ayant fortement influencé le messianisme d'Israël, peut-être l'équation Balaam = Zoroastre est elle antérieure à notre ère. Mais, plus probablement, elle fut imaginée quand on s'avisa de faire de Zoroastre le révélateur de la naissance de Jésus. L'exégèse chrétienne affirma que l'institution des Mages en Orient remontait à Balaam, et que ceux-ci, descendant de lui, avaient ainsi conservé le texte de ses prédictions, qu'ils virent se réaliser lorsqu'ils aperçurent l'astre annoncé par lui (1). Balaam usurpait ainsi la place de Zoroastre comme premier docteur du magisme et comme astrologue.

Un autre récit, qui prétend à plus d'érudition, raconte que les paroles prophétiques de Balaam furent recueillies par les rois d'Assyrie et transmises de règne en règne par leur dynastie à celles de l'Iran jusqu'au temps d'Auguste. Lorsqu'apparut au ciel l'étoile resplendissante, les Perses, frappés d'effroi, purent ainsi reconnaître en elle celle qu'avait an-

---

(1) Origène, *In Numeros Homilia*, XIII, 7 (p. 118 Baehrens) : « Ex illo (Balaam) denique fertur Magorum genus et institutio in partibus Orientis vigere, qui descripta habentes apud se omnia quae prophetaverat Balaam, etiam hoc habuerunt scriptum quod « orietur stella ex Iacob et exsurget homo ex Israhel ». Haec scripta habebant Magi apud semetipsos et ideo, quando natus est Iesus, agnoverunt stellam et intellexerunt adimpleri prophetiam. » Cf. Origène, *Contra Celsum*, I, 60 ; S. Jérôme, *In Matth.* 2 (Migne, XXXVI, 26) ; S. Ambroise, *Expos. in Evang. Luc.*, II, 48 ; *Opus imp. in Matth.*, P. G. LVI, col. 637. — Pour Diodore de Tarse (Photius, *Bibl.*, 223, p. 222, 26 ss.), les Mages avaient reçu des Chaldéens, qui la tenaient de Balaam, la prophétie du lever de l'astre miraculeux. — La tradition est encore courante en Syrie au moyen âge ; cf. le Synaxaire arabe jacobite publié par Basset, *Patrol. Orientalis*, t. III, p. 538 : « Les Mages étaient de la race de Balaam ; ils étaient astrologues et observaient les étoiles... Il y avait chez eux dans les livres de Balaam qu'infailliblement un grand roi serait enfanté dans Juda etc. » — Dans l'art byzantin de Cappadoce, *οἱ Μάγοι ἀστρολογοῦντες* tiennent en main le rouleau de la prophétie de Balaam ; cf. G. de Jerphanion, *Églises rupestres de Cappadoce*, t. I, p. 329 et pl. LXXV.

noncée Balaam, et leur roi « prépara des offrandes splendides qu'il envoya par les mains des Mages, adorateurs du feu », sous la conduite de l'étoile jusqu'à Bethléem (1). Nous sommes ici à la source de la légende postérieure qui voulut que les Mages fussent eux-mêmes des rois. On voit ainsi chez les auteurs syriens la tradition d'une révélation faite en Perse par Balaam se maintenir à côté de celle qui attribuait la prédiction à Zoroastre (2), lorsqu'on ne préfère pas identifier l'un avec l'autre (3).

Certains auteurs syriaques affirment encore que Zoroastre est un autre nom de Baruch, le scribe, qui, après le sac de Jérusalem, aurait émigré chez les païens, appris douze langues et écrit l'Avesta (4). Ce disciple et secrétaire de Jérémie devint lui-même par la suite, on le sait, un prophète, qui passait pour l'auteur de plusieurs apocalypses. On y voyait annoncé notamment le règne de la justice et de la prospérité à la consommation des temps (5). Ce fut peut-

(1) Cette histoire est racontée dans un petit traité syriaque *Sur l'étoile des mages*, faussement attribué à Eusèbe, conservé dans un ms. du VIe siècle et publié par Wright, *Journal of sacred literature*, 4e s., t. IX (1866), p. 117 ss., t. X, p. 150 ss. Cf. Baumstark, *Gesch. syr. lit.*, p. 59, note 10 et notre fr. B 42. Elle se retrouve dans de nombreux recueils hagiographiques ; cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 42, note 7.

(2) Théodore-bar-Kônaï (fr. Syr. 14) appelle Zoroastre, « le second Balaam ». Ish'odad (fr. Syr. 16) rejette l'intervention de Balaam pour lui substituer celle de Zoroastre. Bar-Hébraeus (fr. Syr. 19 b) hésite entre les deux.

(3) Lexicographes (fr. Syr. 9 a) : « Balaam est Zardôsht le prophète des Mages ».

(4) Isho'dad, fr. Syr. 17 ; Salomon de Basra, fr. Syr. 16. Les auteurs arabes cités par Gottheil, p. 36 s. [Tabāri, Ibn-al-Athīr] connaissent aussi une tradition qui faisait de Zoroastre un disciple de Jérémie. Cf. Charles, *The apocalypse of Baruch, transl. from the syriac*, 1896, c. 29 ss. (p. 51). — Prodiges qui se seraient produits au tombeau de Baruch ; cf. Gottheil, *op. cit.*, p. 31.

(5) Le Père Messina, *Profezia di Zoroastro* [*infra*, p. 51, n. 1] p. 183, attire en outre l'attention sur le fait que selon « *Le reste des*

être un motif suffisant pour faire croire à son identité avec Zoroastre. Peut-être aussi la connexion établie entre Zoroastre et le compagnon de Jérémie est-elle due, comme le croit M. Gottheil (1), au récit du livre II des Macchabées (1-2) selon lequel après la destruction du Temple le prophète cacha dans une grotte l'autel du feu, qui plus tard fut cherché par Néhémie sur l'ordre du roi de Perse, ce qui provoqua le miracle du bois s'allumant de lui-même aux rayons du soleil (2). Cette légende aurait été mise en rapport avec l'institution du culte du feu chez les Perses.

On avait ainsi le choix entre diverses équations onomastiques, également audacieuses, pour métamorphoser Zoroastre en un prophète d'Israël. Mais quelle que fût celle qu'on préférât, un fait paraissait certain aux Syriens du moyen-âge : Zoroastre était d'origine juive (3). Des Syriens, cette tradition passa aux Arabes, dont les meilleurs historiens rapportent que le fondateur du mazdéisme était né en Palestine, mais qu'il dut s'exiler et qu'il vint dans l'Adherbaidjân prêcher la religion des Mages (4).



Il restait à transformer Zoroastre en un prophète du christianisme et à en faire un précurseur de la foi nouvelle.

---

paroles de Baruch » (édit. Rendel Harris, 1889), Jérémie mourant prédit la venue du Messie.

(1) Gottheil, *op. cit.*, p. 30, note 2.

(2) *Macchab.* II, 1, 22 : Ὅ τε ἥλιος ἀνέλαμψε πρότερον ἐπινεφὴς ὤν, ἀνήφθη πυρὰ μεγάλη. Il y a en effet une singulière ressemblance entre ce prodige et celui qui se produisait dans les temples de la déesse persique selon Pausanias, qui en fut le témoin oculaire ; cf. *infra*, p. 147 s.

(3) Très caractéristiques à cet égard sont les mots de Théodore bar-Kônaï (fr. Syr. 6, p. 104, n. 4) : « La vérité est qu'il était de race juive », etc.

(4) Tabari (cité par Gottheil, p. 37), qui donne cette tradition pour juive ; Ibn-al-Athīr (*ibid.*, p. 39) ; cf. Jackson, *Zoroaster*, p. 30, 166.

Cette dernière métamorphose du fondateur du mazdéisme fut provoquée par le récit de Matthieu (II, 1-11) sur les Mages qui « ayant vu une étoile en Orient » vinrent adorer l'enfant divin à Bethléem (1). Car, bien que l'Évangile ne le dise pas expressément, la plus ancienne interprétation chrétienne faisait de ces Mages des Perses (2).

Les exégètes se demandèrent naturellement comment, en aperçevant l'étoile merveilleuse, les Mages avaient pu savoir que le Messie était né. Certains admirent que leur science d'astrologues y avait suffi (3). Mais d'autres inclinèrent à croire que, de quelque façon, ils avaient dû connaître les prophéties juives. Quelques uns pensèrent qu'au temps de Nabuchodonosor, ils avaient pu être avertis par Daniel à Babylone (4). Des écrivains plus nombreux affirmèrent que Balaam, le devin de Mésopotamie, les avaient prévenus (5). Enfin une autre tradition, écartant toute intervention juive,

---

(1) Cette question a été amplement traitée par le P. Messina, *Il Saušyant nella tradizione iranica e la sua attesa* (dans *Orientalia* I, Rome, 1932, p. 149-176), et *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia* (dans *Biblica*, XIV, Rome, 1933), p. 170-198. Ces deux articles ont été repris dans *I magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro* [Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus illustrata, nº 3], Rome, 1933.

(2) Pour la majorité des écrivains ecclésiastiques, les Mages sont des Perses ; quelques uns en font des Arabes ou des Chaldéens ; cf. Leclercq dans *Dict.* de dom Cabrol, *s.v.* « Mages », p.991 s. ; Messina, *I magi*, p. 24 ss. — C'est pourquoi l'art a prêté aux mages le costume et l'attitude des Perses porteurs d'offrandes ; cf. *L'adoration des mages et l'art triomphal de Rome* (Memorie Pont. Accad. Romana di Archeol., Série III, t. III), 1932, p. 82 ss.

(3) Tel paraît être l'avis de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 15, 71 (p. 45, 23 Stählin) : *Περσῶν οἱ Μάγοι, οἳ μαγείᾳ καὶ τοῦ σωτῆρος προεμήνυσαν τὴν γένεσιν, ἀστέρος αὐτοῖς καθηγουμένου εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἀφικνούμενοι γῆν.* — Cf. la curieuse *Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων* (p. 160 Wirth = p. 11 Bratke) : les Mages en vertu de leur science de l'avenir ont toujours pressenti la venue du Messie.

(4) Isho'dad, fr. S 17.

(5) Cf. *supra*, p. 48.

enseigna que Zoroastre lui-même avait prédit la naissance du Sauveur du monde et indiqué le signe qui la révèlerait, et que dès lors les générations successives de Mages avaient observé le ciel, jusqu'au moment où l'étoile annonciatrice était apparue (1).

Pourquoi ce rôle inattendu a-t-il été prêté par l'exégèse chrétienne à Zoroastre? D'abord celui-ci passait, nous l'avons vu (2), pour le maître des Chaldéens et le premier des astrologues. Personne n'était plus capable que lui de prévoir les phénomènes célestes et d'en discerner la signification future. Mais une autre raison, purement mazdéenne, est ici intervenue. Suivant une croyance qui remonte à l'Avesta, la semence de Zoroastre a été déposée au fond d'un lac, et trois jeunes filles, qui s'y baigneront, concevront successivement, à mille années de distance, les trois héros, qui, lorsque les temps seront accomplis, devront rénover le monde (3). Le troisième, Saoshyañt, détruira le mal, établira le règne de la justice et provoquera la résurrection des morts. Cette tradition de la naissance virginale du Sauveur qui doit apparaître quand les millénaires seront révolus, n'était pas particulière au mazdéisme orthodoxe ; point important, les Maguséens zervanistes d'Asie Mineure la connaissaient. Eznik la rapporte en attribuant à tort à Ormizd ce qu'en réalité on racontait de Zoroastre (4) : « Au moment où mourut Ormizd, il projeta son sperme dans

---

(1) Cf. fr. S 11 ss.

(2) Cf. *supra*, p. 36.

(3) Cf. Darmesteter, *Études iraniennes*, t. II (1883), p. 208 ss. ; *Zend-Avesta*, t. II, p. 521, note 112 ; p. 633, note 98. — Messina, *Il Saušyant*, p. 164 ss. = *I Magi*, p. 43 s.

(4) Eznik, II, 10, trad. Le Vaillant, p. 95 = Langlois, p. 381 = Schmid, trad. all. p. 113. La suite montre qu'à la naissance de ces trois fils d'Ormuzd (*lire* de Zoroastre) se rattachait l'idée d'une triple résurrection.

une source, et près de la fin (du monde), de ce sperme doit naître une vierge, et un enfant issu d'elle vaincra un grand nombre des troupes d'Ahrmèn, et deux autres (enfants), qui seront produits de la même manière, battront ses armées et les extermineront ».

On comprend aisément comment une pareille similitude avec l'enseignement de l'Église put paraître significative à ceux qui, s'attachant à retrouver chez les païens des concordances avec la Révélation chrétienne, étaient plus frappés par des ressemblances de détails que par la différence fondamentale des doctrines. Un écrit oriental, mis sous le nom de Seth, nous l'avons vu (p. 46), racontait comment les Mages perses avaient attendu de génération en génération dans une grotte du Mont de la Victoire le lever de l'étoile révélatrice, et un auteur latin nous a transmis un sommaire de son contenu (1). Le compilateur Théodore bar-Kônaï (2) nous a conservé la teneur même de la prophétie que Zoroastre aurait faite à ses fils, et la littérature syriaque y fait de nombreuses allusions (3). Bien que le fond et même la forme de ces morceaux aient été retouchés par un rédacteur chrétien, il subsiste des traits qui décèlent immédiatement l'origine mazdéenne du document mis en œuvre.

Tout d'abord, le texte dit expressément que l'enfant naîtra d'une vierge à la fin des temps, au moment de la dissolution de l'univers (4) : ce trait montre que nous avons affaire à une prédiction eschatologique relative à Saoshyañt. Puis, celui qui apparaîtra est appelé « un grand roi », mais n'est pas un roi au sens spirituel : « il fera périr par le glaive » ceux qui le négligent, il délivrera les « captifs », c'est à dire ceux qu'a

(1) Fr. S 12.
(2) Fr. S 15.
(3) Fr. S 11 ss.
(4) Fr. S 15, p. 127.

enchaînés l'Esprit du Mal (1). Ce caractère guerrier du libérateur qui surgira quand les siècles seront révolus, se retrouve dans toutes les descriptions iraniennes de la fin du monde (2), et il est nettement indiqué dans le passage d'Eznik reproduit plus haut (p. 53). De plus, selon l'auteur syrien, Zoroastre annonce que ce sauveur sera « de sa race et de sa lignée », ce qui est rigoureusement exact selon la croyance mazdéenne, mais paraît presque blasphématoire sous la plume d'un chrétien. Enfin les détails donnés ailleurs sur la grotte d'une montagne où les Mages prient en attendant le signe céleste qui leur a été prédit, s'accordent avec les données de la légende avestique (3).

Aucun doute ne peut donc subsister sur le caractère de l'écrit utilisé par les exégètes chrétiens : c'est une apocalypse analogue à celle d'Hystaspe, où, comme dans le Bahman-Yasht (4), Zoroastre prédisait les guerres qui ravageront l'univers à la fin des temps, jusqu'à ce qu'apparaisse Saoshyañt, son fils, né d'une vierge. Grâce à un remaniement chrétien de cette œuvre mazdéenne, le prophète perse devint, au même titre que ceux d'Israël, l'instrument dont Dieu s'était servi pour annoncer aux hommes la venue du Messie. Peut-être était-ce cet écrit christianisé qui circulait parmi les gnostiques sous le titre d'*'Αποκάλυψις Ζωροάστρου* (5).

La conception que se font de Zoroastre les auteurs chrétiens, est loin de lui être toujours aussi favorable. Il cesse souvent de paraître un allié pour être traité en adversaire ; car il était le législateur d'une religion étrangère, rivale du

(1) Ibid., fr. S 15, p. 128 s.
(2) Cf. *infra*, Hystaspe. fr. Syr. 15, p. 127 n. 4.
(3) Fr. S 11, notes 7 s.
(4) Bahman-Yasht dans West, *Pahlavi Texts*, I, p. 191 ss. ; cf. *infra*, Hystaspe, p. 219 ss.
(5) Fr. 0 105. Cf. *infra*, Introd., p. 153 ss.

christianisme, et qui, sous les Sassanides, se fit persécutrice de l'Église. Les réfutations des doctrines des Mages se multiplient en Orient à partir de Théodore de Mopsueste (1) et elles ne ménagent pas les invectives à Zoroastre, dont elles nous offrent non des portraits, mais des caricatures (2). Déjà le roman des *Clémentines* raconte comment Zoroastre-Nemrod, sous le règne du Mal, c'est à dire d'Ahriman, voulut s'assurer par des procédés magiques la protection de l'astre placé à l'horoscope et régissant le monde, et comment, irrité par ses manigances, cet astre fit descendre sur lui le feu du ciel, qui le consuma (3). Désormais Zoroastre restera avant tout le créateur de la magie (4), que condamnent à la fois les lois civiles et les canons de l'Église ; il sera censé n'ignorer aucun des mystères d'une sorcellerie dont le propre est d'agir sur les démons (5). A la connaissance de cet art diabolique, il joindra celle de l'astrologie, science mensongère, dont on le croit devenu un des maîtres ou même l'inventeur à Babylone (6). D'autre part, les chronographes chrétiens reprennent la fable, inventée d'après Ctésias (p. 8), d'un Zoroastre, roi de Bactriane, vaincu par Ninus, ou selon d'autres par Sémiramis (7), et cette défaite fournit la preuve de la vanité de tous ses prestiges (8). Un thaumaturge maléfique et un devin imposteur, telle est l'image de Zoroastre que l'antiquité chrétienne a léguée au moyen âge latin.

---

(1) Théodore Mops., fr. D 14 (p. 87 ss.)
(2) Cf. fr. S 3-6, 8-9. Eznik, cité t. II p. 89 s.
(3) Ps.-Clément, fr. B 45.
(4) Cf. *infra* Introd., p. 146, sur les livres de magie.
(5) Pseudo-Méliton, fr. S 1.
(6) Cf. *supra*, p. 36.
(7) Fr. B 33 ss.
(8) Fr. B 34 ss.

II. DOCTRINES DE ZOROASTRE

A côté d'indications sur la vie de Zoroastre, les fragments que nous avons recueillis contiennent l'exposé succinct de certaines doctrines attribuées à ce personnage légendaire. Nous ne pouvons nous dispenser d'en signaler quelques traits essentiels. Nous ne prétendons pas entreprendre ici un examen critique de tous les renseignements que les auteurs grecs et latins nous fournissent sur les croyances des Mages. Cette étude d'ensemble, qui d'ailleurs a déjà été tentée par d'autres non sans profit (1), dépasserait le cadre de notre travail : elle exigerait, pour être faite scientifiquement, une comparaison constante avec l'Avesta et la tradition pehlvie ; l'épineuse question du caractère primitif du mazdéisme et de son développement postérieur devrait y être traitée, et les résultats de telles recherches resteraient en bien des cas pleins d'incertitudes. A ne considérer que les témoignages grecs, il suffit de lire la copieuse énumération que fait Diogène Laërce (2) des auteurs qui ont écrit sur les Mages, pour constater que presque tous les ouvrages consacrés à leur religion ont péri. Les données sommaires que nous offrent les auteurs de l'époque impériale sont des

---

(1) Rapp, dans *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, XIX, pp. 1-89, XX, pp. 49-100 ; Carl Clemen, *Die gr. und lat. Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, 1920. Cf. Benvéniste, *The Persian religion according to the chief Greek texts*, Paris, 1929.

(2) Diogène. fr. B 1a et D 2.

renseignements de deuxième ou de troisième main, dont actuellement il est presque toujours impossible de reconstituer la filiation jusqu'à leur source première. D'ailleurs, il est infiniment probable qu'aucune partie de la littérature sacrée des mazdéens n'a été traduite en grec avant Alexandre (1) et d'autre part, les écrits pseudo-zoroastriens dont nous avons recueilli les débris, ne peuvent, on le verra, être antérieurs au IIIe siècle. On est donc en droit d'affirmer que les plus anciennes informations obtenues par les historiens helléniques sur la religion de leurs puissants voisins et répétées indéfiniment par leurs successeurs (2), remontent à des communications orales, avec toutes les chances d'erreur que de pareils rapports comportent. Parfois ce sont des Grecs ayant séjourné dans l'Iran, tels Ctésias ou Eudoxe de Cnide (3), qui se sont instruits des doctrines et des rites du clergé indigène ; parfois ce sont des Mages venus en Grèce qui ont révélé leur discipline secrète à des auditeurs avides de savoir, comme ceux qui, ayant accompagné Xerxès dans son expédition, instruisirent, dit-on, Démocrite et Protagoras (4).

Une bonne partie des indications qui nous sont parvenues sur les doctrines des Mages ou de Zoroastre, proviennent sans doute des « Maguséens » d'Asie Mineure, avec qui les Grecs ont été en contact durant des siècles, que Strabon put encore observer en Cappadoce (5) et Pausanias en Lydie (6), et dont les colonies n'avaient pas disparu à l'époque de saint

(1) Cf. *supra* p. 31. Sur la traduction de l'Avesta prétendûment exécutée sur l'ordre du conquérant, cf. *infra* p. 88 et t. II, p. 138.

(2) Ainsi, Hérodote a servi de source à Strabon, XV, 3, 13, p.732C, et peut-être aussi à Diogène Laërce (fr. D 2, n. 4).

(3) *Supra* p. 8 et p. 11 ; Diels, *Vorsokratiker* II5, p. 255 (fr. A, 2).

(4) Cf. Ostanès, Introduction, p. 167 s.

(5) Strabon, XV, 3, 15 : *Ταῦτα μὲν οὖν ἡμεῖς ἑωράκαμεν.*

(6) Pausanias, V, 27, 5 : *Καὶ ἄλλο ἐν Λυδίᾳ θεασάμενος οἶδα.*

Basile (1). Mais les communautés de Mages dispersées sur un territoire immense, depuis les confins orientaux de l'Iran jusqu'à la Méditerranée, étaient loin d'avoir une foi parfaitement uniforme et nettement formulée. Le conformisme dogmatique que le clergé officiel sassanide établit, ou du moins voulut établir, n'existait pas avant lui. Il est fort improbable qu'à l'époque ancienne toutes les branches de la caste sacerdotale fussent composées de véritables sectateurs de Zoroastre. On voit ainsi qu'à l'origine des relations que les compilateurs postérieurs ont reproduites et combinées, se trouve déjà une diversité de croyances coexistantes.

Les Grecs se sont rendu compte de ces divergences d'opinion, et ils les signalent parfois (2), comme Strabon (3) le fait pareillement pour les spéculations des « Chaldéens » de Babylonie, intimement liées avec celles des Mages. C'est ainsi que Plutarque, dans son *De Iside* (4), venant à parler de la doctrine dualiste, nous dit : « Certains admettent l'existence de deux dieux antagonistes, créateurs l'un des biens, l'autre des maux ; d'autres, tel Zoroastre, donnent au bon principe le nom de dieu et au mauvais, celui de démon ». Ce texte précieux paraît bien opposer l'opinion de certains Mages à celle des zoroastriens. La signification de la distinction qu'il établit, apparaîtra clairement si l'on se rappelle que, dans le *De Iside* même et dans d'autres écrits, Plutarque, malgré certaines variations de doctrine (5), a toujours con-

(1) Basile, *Ep.* 258 ; cf. *M.M.M.*, t. I, p. 10, note 3.

(2) Eudème de Rhodes dans Damascius, 125 bis [cf. *infra*, p. 59, n. 1]. Eznik note encore à propos des Mages d'Arménie : « Comme leurs doctrines ne sont pas écrites, tantôt ils disent une chose et se trompent, et tantôt ils en disent une autre et ils trompent les ignorants » (*Réfut. des sectes*, § 9, p. 381, trad. Langlois ; p. 95, trad. Le Vaillant).

(3) Strab., XVI, 1, 6, p. 739 c.

(4) Plut., fr. D 4 ; cf. *De latenter vivendo*, 6, p. 1130 A : *Εἴτε θεός, εἴτε δαίμων*. Cf. t. II, p. 73, n. 3.

(5) *Realenc.*, Suppl. III, *s.v.* « Daimon », p. 301 ss.

sidéré — à l'exemple de Platon — les démons comme des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, supérieurs en puissance à ceux-ci, mais inférieurs aux premiers. Il affirme donc dans le passage cité que, selon Zoroastre, l'Esprit du Mal n'est point l'égal de celui du Bien (1). C'est là, en effet, la doctrine du mazdéisme orthodoxe, qui élève Ahoura-Mazda au dessus de toutes les autres puissances célestes ou infernales (2). Par contre, selon Plutarque, d'autres Mages regardaient le Bien et le Mal comme des dieux l'un et l'autre, c'est à dire qu'ils en faisaient des égaux. Et cette équivalence est confirmée par de nombreux témoignages. Si nous examinons les textes qui parlent d'Ahriman, nous verrons que celui-ci est à plusieurs reprises qualifié de *θεός*, un nom que jamais les Grecs ne donnent à leurs démons. Et comme ce dieu habite les sombres profondeurs de la terre, on l'assimile à Hadès (3). En outre, on a découvert dans les temples de Mithra plusieurs dédicaces *deo Arimanio* (4). Non seulement l'Esprit du Mal mais tous les démons

---

(1) De même, selon Eudème de Rhodes (fr. D 2, n. 15), certains Mages faisaient procéder du Premier Principe *θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν*. Plut., *Alex.*, 30 : *Ὁ πονηρὸς δαίμων Περσῶν.*

(2) Même le zervanisme ne met pas les deux divinités opposées sur le même rang. Ormuzd détient le pouvoir suprême, Ahriman exerçant pendant 9000 ans une sorte de vice-royauté, que lui a concédée Zervân. Cf. Nyberg, *Journal Asiatique*, CCXIX, 1931, p. 76 s.

(3) Hérodote, VII, 114 : *Ὁ ὑπὸ γῆν θεός.*— Porphyre, *De Abstin.*, II, 42 : *Προεστῶσα (δαιμόνων) δύναμις θεὸς εἶναι μέγιστος.*— Ahriman = Hadès : Hésychius et *Etymol. Magnum*, s. v. *Ἀρειμάνης* ; Plutarque, *De Iside* 46 [fr. D 4, l. 12] ; *De superst.*, 13, p. 171 D.— Quand Aristote disait (Diogène, fr. D 2) : *Δύο εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρείμανιος,* il prenait *δαίμων* au vieux sens grec de *numen* ; cf. Hippolyte, I, 2 (fr. D 1) : *Δύο δαίμονας εἶναι, τὸν μὲν οὐράνιον, τὸν δὲ χθόνιον.* L'équivalence des deux principes est ici reconnue comme par les Mages de Plutarque ; cf. Strabon, XI, 512 C ; XV, 733 C : *Ὠμανὸς δαίμων Περσικός.*

(4) *C.I.L.*, VI, 47 (à Rome) ; III, 3414, 3415 (à Aquincum).

pervers qui lui sont soumis sont appelés dieux : Hésychius définit les dévas *κακοὶ θεοί* (1) ; Porphyre, dans un passage qui s'inspire du dualisme perse, dit que ces démons « veulent être dieux » (*βούλονται εἶναι θεοί*) (2), et l'on inventa pour eux l'appellation d'*ἀντίθεοι*, Ahriman étant l'*antitheus* par excellence (3).

Mais si Ahriman et toute sa séquelle sont des dieux, on doit leur faire des offrandes, de façon à les apaiser et à détourner de soi les effets de leur malveillance (4). Et, en effet, Hérodote déjà nous raconte comment Amastris, la femme de Xerxès, à qui sa vieillesse faisait craindre une fin prochaine, fit enterrer vivants quatorze enfants nobles dans la pensée que le dieu du monde souterrain agréerait leur mort au lieu de la sienne (5). Clément d'Alexandrie affirme que les Mages rendaient un culte « aux anges et aux démons », c'est à dire aux *yazatas* et aux *dévas* (6). Plutarque décrit le sacrifice d'un loup qu'on immolait à l'Esprit du Mal pour empêcher celui-ci de nuire (7) et, dans les mystères de

---

(1) Hésychius, *s.v.* *Δεύας* : *τοὺς κακοὺς* (ms. *ἀκάκους*) *θεοὺς Μάγοι*. Cf. Augustin, *Civ. Dei*, IX, 1 : « Illi qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt, daemones quoque appellaverunt nomine deorum, quamquam et deos, sed rarius, nomine daemonum » (cf. p. 59, note 3). — Sous l'influence du dualisme perse (mithriaque), on voit s'introduire dans les inscriptions latines des *dii iniqui* ou *dii nefandi* ; cf. *Religions Orientales* 4, p. 279, note 50.

(2) Porphyre, *De Abstin.*, II, 42 (= Ostanès, fr. 9, p. 281, n. 1).

(3) *Relig. Orientales* 4, p. 278, n. 49 ; Ostanès, fr. 9, p. 281, n. 1.

(4) Plutarque *l. c.* [fr. D. 4, p. 71, 10] parle de sacrifices *ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά*. — Cf. Augustin, *Civ. Dei*, VIII, 13 : « Nonnulli putant *deos malos* sacris placandos esse, ne laedant, bonos autem, ut adiuvent, invocandos... Labeo numina mala victimis cruentis atque huiusmodi supplicationibus placari existimat ».

(5) Hérodote, VII, 114. Cf. Plutarque, *De Superst.*, 13, p. 171 D.

(6) Clément d'Alex., *Strom.*, III, 6, 48 (p. 218, 17 Stählin) : *Μάγοι λατρεύουσιν ἀγγέλοις καὶ δαίμοσιν*. Cf. Ost. fr. 9, p. 282 n. 3.

(7) Plut., *De Iside*, fr. D 4 et notes. Cf. *infra*, p. 146.

Mithra, on a retrouvé les restes d'animaux sauvages immolés ainsi aux puissances des ténèbres (1).

Or, de pareils sacrifices sont absolument contraires à la doctrine du mazdéisme orthodoxe, qui interdit rigoureusement toute offrande aux dévas et dont les prières s'adressent exclusivement aux dieux qu'a créés Ormuzd (2). Le fidèle doit éviter tout contact avec les esprits impurs, qu'attireraient les immolations de victimes et les incantations : il aurait à craindre que ce culte rendu à l'Esprit du Mal et à ses démons n'accroisse le pouvoir qu'ils exercent sur les créatures (3). Mais, de même que le nom de *θεοί* donné à ces démons leur reconnaît une divinité que leur dénie la vraie foi, de même les pratiques des Mages, ou du moins de certains Mages qu'ont connus les Grecs, s'écartent du rituel avestique. Comme les Hellènes, ces Mages croyaient à l'existence de dieux habitant les profondeurs de la terre : dans ce royaume souterrain, siège un Hadès iranien, entouré de déités inférieures, et comme les Hellènes aussi (4), ces Mages sacrifiaient aux *θεοὶ καταχθόνιοι* selon des rites différents de ceux qu'on observait pour les puissances du ciel. Ce ne sera pas trop s'avancer que de considérer une telle religion comme la forme primitive du dualisme mazdéen qu'a transformé et épuré la réforme zoroastrienne. Le culte apotropaïque rendu aux puissances du Mal pour se protéger contre elles, explique le développement qu'a pris chez les Mages l'art qui leur doit son nom, la

(1) *M.M.M.*, I, p. 69, n. 3 ; à compléter par *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1914, p. 598 s.

(2) Vendidad, *Farg.*, VII, 79 (194) ; Yasht, V, 94-95 ; cf. Darmesteter, *Z.-A.*, t. II, p. 114, n. 95.

(3) Dinkart, VIII, 43, 36 (West, *Pahl. Texts*, IV, p. 151) ; cf. Porphyre *l. c.* § 42, (p. 281, l. 6 ss.).

(4) Stengel, *Griech. Kultusaltertümer*[3], 1920, p. 124 ss. Cf. encore Psellus (d'après Proclus), *Περὶ θυτικῆς*, *Catal. man. alchim.*, t. VI, p. 157.

magie (1), et les condamnations mêmes que formulent les livres sacrés à l'égard de telles pratiques, montrent combien nombreux étaient ceux qui persistaient à s'y adonner. Dans le silence de la nuit, ils ne craignaient pas de gagner les lieux déserts afin d'obtenir puissance et richesse des démons qui les hantaient (2).



Le manque d'uniformité dogmatique dont nous parlions plus haut, se manifeste surtout dans les opinions divergentes qui sont prêtées aux Mages concernant la nature du Dieu suprême. Si la majorité des auteurs est d'accord avec la théologie avestique pour placer à l'origine des choses deux principes, celui du Bien et celui du Mal, un écrivain ancien et considérable, Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote (3), affirme que les Mages appellent le Dieu unique et intelligible les uns Espace (*Τόπον*) (4), les autres Temps, et qu'ils

(1) Nous reviendrons sur ce point à propos des livres de magie attribués à Zoroastre (fr. O 103 ; voir *infra*, p. 143 ss.).

(2) Cf. Dinkart, VII, 4, 48 (West, *Pahl. Texts*, V, p. 60 ss.)

(3) Fr. D 2 (p. 69, n. 15).

(4) L'exactitude de l'indication fournie par Eudème paraîtra certaine, si on la rapproche des versets de l'Avesta (Yasna, 72, 10 ; Vendidad, 19, 13 et 16 ; Siroza, I, 21, II, 21) où *Thwâsha*, c'est-à-dire l'Espace (non le Ciel, comme traduisait Darmesteter, II, p. 263, p. 310, n. 45 ; p. 315, n. 84, qui reconnaissait le *Τόπος* dans Gâtva Hvadhâta, t. II, 271, n. 98 ; III, p. LXIX, n. 3 ; cf. Gray, *Foundations of the Iranian religion*, 1926, p. 162) est invoqué à côté de Zervan. Mais les livres sacrés du mazdéisme ne nous revèlent pas quelle était la théologie des Mages qui faisaient de Thwâsha le Premier Principe. Les spéculations de Bardesane, qui, à plus d'un titre, est l'héritier des Maguséens, peuvent nous aider à comprendre leur conception. Bardesane plaçait Dieu dans l'Espace (*athrâ* = *τόπος*) ou plutôt il faisait de l'Espace le support de la divinité et paraissait lui subordonner celle-ci. Éphrem lui reproche par suite d'accorder à l'Espace des louanges qui ne conviennent qu'à Dieu (*Ephraims refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. Mitchell, I, p. 133 ss.,

en font dériver le dieu Bon et le démon Mauvais, ou avant ceux-ci, selon quelques uns, la Lumière et les Ténèbres. Philon de Byblos par contre et d'autres auteurs (1) parlent d'un Dieu éternel, doué de multiples qualités, créateur de tous les biens, sans lui opposer d'Esprit du Mal. L'impression qui se dégage de pareilles variations sur un article si important, c'est que le magisme ancien formait un ensemble de traditions et de rites plutôt qu'un corps de doctrines, et que ses prêtres, exécuteurs scrupuleux d'une liturgie traditionnelle et observateurs rigoureux de leur code moral et de nombreux tabous, avaient une grande liberté théologique et dissertaient sans contrainte sur la nature de l'Être suprême.

De ces doctrines, la plus puissante fut celle dont Eudème de Rhodes le premier nous signale l'existence — ce qui lui garantit une antiquité relativement reculée (2) — celle qui supposait à l'origine des choses le Temps infini, Zervan Akarana. Ce « zervanisme » a récemment été l'objet d'études approfondies de la part des iranisants, qui ont réuni et interprété les textes mazdéens ou non mazdéens qui le concernent (3) et

---

XCVI). Cf. Schaeder, *Urform des Manichäismus*, p. 50, et *Zeitschr. für Kirchengesch.*, LI, 1932, p. 50.

(1) Fr. O 11 et notes ; cf. t. II, p. 274, n. 7 et *infra*, l'Appendice.

(2) Sur l'existence supposée par M. Alfaric d'un poème grec du VIe siècle où Zoroastre aurait exposé la doctrine zervaniste, cf. *infra*, p. 86, n. 2. — Toutefois, il n'est nullement exclu que le Χρόνος dont les Orphiques et ensuite Phérécyde placent l'intervention au début de leurs cosmogonies, soit le Zervan akarana du mazdéisme, dont la connaissance aurait pu parvenir jusqu'à eux.

(3) Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibl. Warburg), 1926 ; Schaeder, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems* (Bibl. Warburg, Vorträge, 1924-1925), 1927, pp. 135-157 ; A. Christensen, *Études sur le zoroastrisme* (Danske Vidensk. Selskab, XV, 2), 1928, pp. 45-59, et *A-t-il existé une religion zurvanite* (Le Monde Oriental, XXV, 1931, pp. 29-34) ; Benvéniste, *The Persian religion*, Paris 1929, pp. 69-119, et *Un rite zervanite chez Plutarque* (Journal Asiatique, CCXV, 1929, pp. 287-296) ; Nyberg, *Cosmogonie et cosmologie*

cherché ses relations avec les spéculations religieuses des Grecs sur l'*Αἰών* (1). Sans reprendre dans son ensemble une question très vaste et encore partiellement obscure, nous voudrions insister ici sur un point essentiel pour nous, parce qu'il nous aidera à comprendre le caractère de la littérature pseudo-zoroastrienne des Grecs.

Il ne nous paraît pas douteux que l'idée de faire du Temps le dieu suprême du panthéon et le principe créateur n'a pu naître que chez un clergé d'astronomes et qu'elle est originaire de Babylonie (2). La découverte capitale des Chaldéens est celle de la constance immuable des révolutions sidérales, et ils conclurent de cette constance à leur perpétuité, la vie éternelle du monde étant conçue comme formée d'une série de cycles, exactement semblables, de « grandes années ». Comme tous les phénomènes de l'univers, selon la croyance de

---

mazdéennes (Journal Asiatique, CCXIX, 1931, pp. 36-134, 193-244). — Quand ces pages étaient déjà composées, nous avons reçu *L'Iran sous les Sassanides* de M. Christensen, où ce savant, après avoir insisté sur le fait que le zervanisme a été « la forme ordinaire du mazdéisme sassanide » (p. 143), exprime l'opinion qu'après la chute de l'empire perse, on procéda à une revision de toute la littérature sacrée, « on amputa l'idée de Zurvân de toute la mythologie puérile qui s'y rattachait et fit du mazdéisme non zervaniste une orthodoxie nouvelle ». Nous ne pouvons qu'indiquer ici cette hypothèse hardie d'une réforme profonde, mais tardive, dont la tradition des Parsis n'a conservé aucun souvenir.

(1) Junker, *Ueber Iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (Bibl. Warburg, Vorträge, 1921-1922), 1923, pp. 125-178 ; cf. nos *Religions Orientales*[4] p. 277, n. 46, et Nock, *Mandulis* (Harvard Theolog. Review, XXVII, 1934), p. 53 ss.

(2) Nous avons défendu cette opinion *M.M.M.*, t. I, p. 19 ; *Rev. hist. et litt. relig.*, VIII, 1922, p.10 ss. ; *Relig. Orient.*[4], p.277, note 4. — Les commentateurs platoniciens des *Λόγια Χαλδαϊκά* assurent que *οἱ θεουργοὶ τὸν χρόνον ὑμνήκασιν ὡς θεόν* (Kroll, *De orac. Chald.*, p. 46) et Simplicius (*In Arist. Phys.*, p. 785, 9 Diels) parle de *χρόνος ὁ ὡς θεὸς ὑπό τε Χαλδαίων καὶ τῆς ἄλλης ἱερᾶς ἁγιστείας τιμηθείς*. Mais ces *Oracles*, produit d'un syncrétisme tardif, ne peuvent guère être invoqués en faveur de l'*origine* babylonienne du zervanisme.

ces prêtres, dépendaient du cours des astres, le Temps, qui déterminait la durée des révolutions célestes, fut nécessairement regardé comme la plus puissante des divinités et l'auteur de toutes choses. Peut-être les Iraniens, comme les Hindous, avaient-ils, avant d'entrer en contact avec les Chaldéens, regardé déjà le Temps comme un dieu. Quelques rares passages semblent prouver l'antiquité de ce culte, mais pour le mazdéisme orthodoxe, le Temps est une des créatures d'Ahoura-Mazda (1) et l'idée de d'élever cette abstraction au rang d'un Premier Principe, d'où tout est issu, n'est ni aryenne, ni perse, mais chaldéenne. Et, si nous regardons de près les textes où il est question du zervanisme, nous en trouverons une preuve frappante, car nous constaterons qu'il a toujours, au cours de son histoire, été lié au fatalisme astrologique, qui est étranger au vrai mazdéisme.

Tout d'abord, écartons un témoignage qui ne nous paraît pas pouvoir être retenu. M. Benvéniste, à qui nous devons tant de remarques précieuses sur les auteurs grecs qui ont traité du culte perse, a cru pouvoir rattacher au zervanisme l'exposé que fait de la religion des Mages Plutarque dans le *De Iside* (2). On a déjà montré les difficultés qu'offre cette hypothèse du point de vue iranien (3). Elle n'en présente pas moins du point de vue hellénique. On peut

---

(1) Cf. p. ex. Zad-Sparam, I, 22 s. (West, *Pahl. Texts*, I, p. 159). La nouvelle inscription de Xerxès, découverte par M. Herzfeld à Persépolis, met fortement en relief la primauté d'Ahoura-Mazda, créateur du monde et de l'homme : « Ein grosser Gott ist Ahura-Mazda, der die Erde hier schuf, der dem Menschen das Wohlsein schuf, der den Xerxes zum König machte ». Cf. le commentaire de Schaeder, *Sitzungsberichte Akad. Berlin*, 1935, p. 505.

(2) Benvéniste, *l. c.* (*supra* p. 63, n. 3).

(3) Christensen, *Le monde oriental*, *l. c.* ; M. Nyberg (*l. c.*, pp. 223, 234) regarde la théologie du *De Iside* comme conforme à celle du Boundahish et par conséquent proprement mazdéenne.— M. Benvéniste a répondu à ses critiques dans *Le monde oriental*, *l.c.*, p.260 s.

hardiment affirmer que, si le sage de Chéronée avait connu une doctrine théologique professée par les Mages et faisant du Temps infini la générateur de toutes choses, son esprit philosophique se fût emparé de cette conception originale et l'aurait mise en relief. Au contraire, les Perses sont toujours pour lui les représentants typiques d'un dualisme qui reconnaît comme premiers principes, coexistant de toute éternité, la lumière et les tenèbres, desquels étaient nés Ormuzd et Ahriman (1).

Plutarque est loin d'être seul à nous affirmer que telle est leur doctrine. Il est très remarquable que, depuis Eudème de Rhodes, dont nous citions le témoignage, jusqu'à la fin du IVe siècle de notre ère, aucun auteur grec ou latin, exposant la religion des Mages, ne nous dise que Zervan était le père des deux Esprits antagonistes. Ce silence général n'est pas le fait d'un simple hasard. Les écrivains perdus de l'époque alexandrine, auxquels remontent les données que résument les érudits de l'Empire, comme Diogène Laërce (p. 78), ont pu connaître exactement la théologie des Mages de l'Iran, alors soumis aux Séleucides. Certainement, ils ont sua que le zervanisme était la doctrine d'une minorité dissidente, non celle des véritables sectateurs de Zoroastre, et s'ils en firent mention, ce dut être accessoirement. C'est pourquoi cette hérésie n'a point trouvé place dans les brèves indications, datant de la période romaine, qui nous sont parvenues sur la religion des anciens Perses.

Toutefois le zervanisme n'avait pas disparu, et les mystères de Mithra nous apprennent dans quelle contrée il subsistait. Au sommet de la hiérarchie divine et à l'origine des êtres, ces mystères plaçaient le Temps divinisé, qu'on identifiait parfois avec le Ciel, dont il règle le mouvement (2). C'est pourquoi,

(1) Plutarque D 4 (p. 71, l. 20). Cf. Hippolyte (Aristoxène), fr. D 1.
(2) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 85 ss. Pour les Iraniens aussi, le

dans l'hymne mithriaque que lisait Dion Chrysostome, le char des éléments était conduit par une puissance éternelle, gouvernant le monde pendant des périodes infinies (1). Or, nous savons que la doctrine de ces mystères persiques, venus d'Asie Mineure chez les Romains, est l'héritière de la théologie des Maguséens, tout imbue elle-même d'astrologie chaldéenne. La fréquence avec laquelle sont reproduites sur les monuments mithriaques les images des signes du Zodiaque et des Planètes suffirait à nous montrer quelle place ces divinités astrales occupaient dans le culte. Un prêtre de Mithra se dit *studiosus astrologiae* ; on en voit invoquer un second comme *Persidici Mithrae antistes Babylonie templi* (2), et d'autres indices encore nous montrent comment, dans le système dogmatique de cette forme du mazdéisme, l'adoration du Temps primordial et tout puissant se combinait avec la croyance au déterminisme astral des Chaldéens.

Le roi Antiochus de Commagène (69-34), dans l'inscription qui règle le culte des divinités gréco-mazdéennes de sa race (3), enjoint que cette loi sacrée soit respectée par toutes les géné-

---

Temps n'est pas une entité abstraite ; c'est un être mythique, dont la forme matérielle est le firmament étoilé, comme le note Nyberg, *l.c.*, p. 56, Cf. *infra*, p. 71. — De même les Pythagoriciens ont parfois identifié *χρόνος* avec la sphère céleste elle-même ; cf. Zeller, *Philos. Gr.*, I⁶, p. 545, note 3.

(1) Cf. *infra*, fr. O 8 (p. 144, n. 4).

(2) *C.I.L.*, V, 5893 et VI, 511. L'idée d'un dieu éternel est pareillement unie à des spéculations astrologiques chez, Ostanès, fr. 8, p. 274, n. 7.

(3) Michel, *Recueil*, 735 = Jalabert et Mouterde, *Inscr.*, 1, l. 112 : *Ἱερὸν νόμον ὃν θέμις ἀνθρώπων γενεαῖς ἁπάντων, οὓς ἂν Χρόνος ἄπειρος εἰς διαδοχὴν χώρας ταύτης ἰδίᾳ βίου μοίρᾳ καταστήσῃ, τηρεῖν ἄσυλον.* M. Schaeder (*op. cit.*, p. 140) a identifié le *Χρόνος ἄπειρος* au Zervan akarana, et nous croyons qu'il a raison, le Temps étant ici personnifié, bien que, dans un autre passage de la même inscription (l. 40), *ἄπειρος αἰών* soit employé dans le sens très atténué d'une durée indéterminée de l'avenir, d'une pérennité future. Cf. la note du P. Jalabert, *l.l.*, et Philon, *Leg. ad Gaium*, § 85 (t. VI, p. 171, 14 C.-W.). — Cf. Lactantius *infra*, Appendice.

rations des hommes « que le Temps Infini destinera à la succession de ce pays selon le sort de la vie de chacun ». Ici aussi la mention du Temps, de qui dépend l'avenir, éveille immédiatement dans l'esprit du rédacteur de l'inscription l'idée d'un destin qui gouverne la vie des individus.

C'est dans la même région, quatre siècles plus tard, que vivait le premier des écrivains grecs qui nomment Zervan. Basile de Césarée († 379), consulté sur les croyances des Maguséens qui, venus, dit-il, de Babylonie, étaient répandus dans toute la Cappadoce, note qu'ils regardaient Zervan comme l'auteur de leur race. Erreur, mais erreur explicable, puisque ce dieu était le générateur de toutes choses (1).

Un évêque d'un diocèse voisin, Théodore de Mopsueste en Cilicie (360-438), écrivait un peu plus tard contre ces Maguséens un livre aujourd'hui perdu, mais dont Photius nous a conservé un résumé (2). Il y exposait « la doctrine abominable des Perses que Zaradès a introduite, sur *Zourouam*, l'auteur de toutes choses, qu'il appelle aussi la Fortune » (*Τύχη*). Cette brève citation suffit à établir, par la forme donnée au nom de Zoroastre, que Théodore a connu le mazdéisme de Mages sémitisés (3), et l'identification de Zervan avec Tyché, confirmée par un traducteur de Théodore, Eznik, qui l'assimile au Sort (baχt) (4), indique suffisamment que tout ce système théologique était dominé par le fatalisme des Chaldéens.

Au long silence des textes grecs et latins, qui pendant quatre siècles restent muets sur le zervanisme, s'oppose la fréquence relative des mentions de Zurvân chez les auteurs sy-

---

(1) Basile, *Epist.* 258 (cf. t. II, p. 88, n. 2). L'expression *ἀρχηγὸν τοῦ γένους* rappelle celle d'*ἀρχηγὸν πάντων* employée par Théodore de Mopsueste.

(2) Cf. fr. D 14.

(3) Sur la forme du nom Zaradès pour Zaradešt, cf. *supra*, p. 37.

(4) Cf. t. II, p. 89 et note 2.

riaques et arméniens (1), c'est-à-dire chez ceux qui précisément vivaient dans la région colonisée par les Maguséens soumis à l'action de Babylone. Ces écrivains présentent sous une forme dont certains traits sont peut-être destinés à ridiculiser leurs adversaires, le mythe grossier de la naissance d'Ormuzd et d'Ahriman : Zurvân, sacrifiant pour obtenir un fils, doute du succès de cet acte rituel et de ce doute coupable est conçu Ahriman, l'Esprit du mal, qui par un stratagème vient au monde avant son frère jumeau, Ormuzd. Zurvân est ainsi contraint de lui abandonner le gouvernement du monde, mais il limite à neuf mille ans la durée de son règne, qui reviendra ensuite à Ormuzd.

Une autre conception, que nous connaissons exclusivement par les auteurs syriaques (2), faisait de Zurvān un dieu tétramorphe : Ašōqar, Frašōqar, Zarōqar, Zurvān. Comme l'a reconnu M. Schaeder, les trois premiers mots sont des adjectifs ou épithètes (3), qui, déifiés, sont joints au dieu lui-même pour former une tétrade. Trois activités ou manifestations du Temps sont personnifiées et composent avec lui l'Être suprême, quadruple et un (4). Il n'est pas sur-

(1) Cf. fr. S 4 ss., et t. II, p. 89 ss.— A noter que, dans les Actes d'Adhourhormizd, le zervanisme se joint à une étrange doctrine fataliste : celui qui est honoré dans ce monde, le sera aussi dans l'autres, et celui qui est malheureux ici bas, le sera aussi dans le Paradis.

(2) Cf. textes syriaques, fr. S 4, 5, 6 (p. 104) et 7 (p. 108 n. 8).

(3) Schaeder, *Urform*, p. 140 ss. La signification des trois mots *ašôqar*, *frašoqar*, *zarōqar* ne peut être établie avec certitude. Les dernières interprétations proposées sont celle de M. Nyberg (*op. cit.*, p. 47 ss., cf. p. 108 ss.), qui les traduit par « celui qui rend viril, qui rend splendide, qui rend vieux » et y voit une allusion aux âges de la vie, et celle de M. Herzfeld dans une communication au Congrès des Orientalistes de Bruxelles. — Cf. fr. S 5, p. 103, n. 9.

(4) « Les Iraniens, dans leurs spéculations, se servent d'un procédé d'addition bien curieux et qui est probablement dû à la confusion d'une logique naïve. Étant donné un certain nombre de propriétés ou de manifestations d'une seule chose, cette chose elle-même, envi-

prenant que de telles spéculations aient été reçues avec faveur dans l'Orient sémitique, terre d'élection du gnosticisme ; mais il est très remarquable que Mãni, le grand réformateur babylonien, les ait faites siennes, et ait mis à la tête de la hiérarchie divine le « Père de Grandeur aux quatre visages » (*ὁ τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους*), qui a pour hypostases la Lumière, la Puissance et la Sagesse. Les textes iraniens traduisent son nom par Zervân, et il est vraisemblable que Mani lui-même s'était servi de ce nom iranien (1) dans le Shapourakân, le seul de ses livres qu'il composa en persan. Certainement il ressort de l'emprunt de la Tétrade suprême qu'il a connu en Babylonie le mazdéisme sous sa forme zervaniste.

La conclusion à laquelle nous a conduits l'examen des témoignages des auteurs chrétiens sur le zervanisme, reçoit une confirmation éclatante de la littérature sacrée du mazdéisme. On y trouve très peu d'allusions à cette doctrine devenue hérétique (2) ; mais les passages où elle apparaît encore, offrent tous une particularité commune, celle d'admettre l'omnipotence du Destin.

M. Nyberg a publié et commenté le premier chapitre du

---

sagée comme totalité, vient s'ajouter au nombre de ses propriétés ou manifestations » (Nyberg, p. 56).

(1) Comme l'admet Schaeder, *Urform*, p. 144, dont Christensen *op. cit.*, p. 48, n. 1, adopte l'opinion. Elle reçoit une confirmation d'une pièce qui, si nous ne nous trompons, n'a pas encore été versée au dossier de ce procès. Zurvân n'est pas seulement le nom donné au dieu primitif dans les textes manichéens de l'Asie centrale (ouest-iraniens, soghdiens, ouigoures ; cf. Reitzenstein - Schäder, *Studien*, p. 276 ss. ; Chavannes et Pelliot, *Traité manichéen retrouvé en Chine*, 1912, p. 47 [543), mais aussi dans un livre purement mazdéen, le *Sikand Gûmânîk Vizâr*, XVI, 31 et 79 (*Pahlavi Texts*, III, p. 245 ss. West), qui date du IXe siècle. Cf. aussi les Actes d'Adhourhormizd, fr. S 7, p. 111, n. 1.

(2) Elles ont été diligemment recueillies par M. Christensen, *ll. cc.*

Boundahish iranien (1). Il a montré par son analyse qu'il s'y trouve une pièce interpolée d'un caractère nettement zervaniste, car elle suppose incréé le Temps illimité et le regarde comme supérieur à Ormuzd et à Ahriman. Or, des vers qui célèbrent sa puissance, le représentent comme le Fatum inexorable, auquel l'âme, où qu'elle aille, ne peut échapper.

Parmi les livres pehlvis qui nous sont parvenus, il en est un « dont l'hétérodoxie a échappé, semble-t-il, aux zoroastriens pieux qui nous l'ont transmis » (2) : c'est le Mēnōkē-khrat (Minokhired). Il contient un exposé du zervanisme à peine atténué par la revision que le texte a subie. Ahoura-Mazda reste le créateur du monde, mais il produit celui-ci « avec la bénédiction » de Zurvân souverain (3), dont est exaltée la puissance. Or, ce livre est aussi le seul de toute la littérature pehlvie où le fatalisme astral est ouvertement enseigné (4). Les événements sont soumis à une prédestination qui, à un moment déterminé, produit un effet inéluctable. Le Temps, comme dans les mystères de Mithra (p. 66), a pour manifestation sensible le firmament, maître des destins. Tout le bien et le mal qui arrive à l'homme et aux autres créatures est l'œuvre des douze signes du zodiaque et des sept planètes (5). Ce chiffre de sept pour la série des planètes, qui comprend donc le soleil et la lune, suffirait à révéler l'origine babylonienne de toutes ces conceptions.

Le Sikand-Gûmânîk-Vizâr, un traité, il est vrai, post-sassanide, combat comme une hérésie la doctrine que ce monde et tous ses phénomènes sont produits par l'évolution originelle

(1) Nyberg, *Journal Asiat.*, CCXIV, p. 215 ; CCXIX, p. 39 s.

(2) Christensen, *Études*, p. 55.

(3) Mênôkêkhrat, VIII, 8 (p. 32 West) ; cf. Nyberg, *Journ. Asiat.*, CCXIV, p. 199.

(4) Le fatalisme de ce livre a été finement analysé par Nyberg, *Journ. Asiat.*, CCXIX, p. 51-68.

(5) Mênôkêkhrat, VIII, 17.

du Temps Infini, et il associe étroitement à cette cosmologie un déterminisme absolu, qui aboutit à la négation du bien et du mal et de toute rétribution future (1).

Plus frappant encore peut-être dans sa concision est un fragment du Dinkart, qui résume un *Nask* perdu de l'Avesta (2). Le septième *fargard* de ce *Nask* expliquait comment, d'après Zoroastre, le démon Areš avait crié aux hommes : « Ormuzd et Ahriman ont été créés dans le même sein », et comment le second avait obtenu la préférence. C'est le mythe zervaniste que nous connaissons (p. 69). Mais le Dinkart ajoute que ceux qui reconnaissent Ahriman reçoivent l'ordre « de sacrifier des animaux aux démons des planètes. » Tant, aux yeux du polémiste orthodoxe, la théologie qui faisait du Temps le premier générateur, était inséparable du culte des sept astres, interprètes de la volonté du Destin, tel que le pratiquait le paganisme sémitique (3).

De tout ce qui précède, nous pouvons, croyons-nous, tirer une conclusion certaine. Une série de preuves établissent, avec une concordance remarquable à travers de longs siècles, que le zervanisme fut la doctrine des Mages qui avaient subi l'influence des Chaldéens et adopté leur fatalisme astrologique, et que, par suite, cette doctrine fut spécialement celle des colonies de Maguséens disséminées à l'ouest de l'Iran en Mésopotamie et en Asie Mineure. Ce résultat offre un heureux

---

(1) Sik. Gûm. Vizâr, ch. VI, 1-8 (*Pahlavi Texts*, III, p. 146 West). Cf. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 431.

(2) Dinkart, IX, 30, 4 (t. IV, p. 242 West). Cf. Darmsteter, *Avesta*, t. I, p. 221, 3 (note au Yasna XXX, 3) ; Christensen, *Le monde oriental*, XXV, 1931, p. 31.

(3) Cf. notamment les prières des Sabéens de Harrân aux planètes publiées par Dozy et De Goeje, *Nouveaux documents de la rel. des Harraniens* (Actes du Congrès orient. de Leyde, 1885, 2e partie. p. 281 ss.). Cf. *Cat. codd. astr.*, VIII, 2, p. 154 ss. et 172 ss. ; XII, p. 126 ss. — Culte des planètes à Héliopolis, cf. *Journal of Roman studies*, XXVIII, 1938 (compte-rendu de Ronzevalle, *Héliopolitanus*).

accord avec celui auquel nous conduira l'examen du contenu des œuvres pseudo-zoroastriennes.

Les textes syriaques, qui sont les plus explicites à cet égard, nous montrent que cette forme du mazdéisme, très répandue en Mésopotamie, était loin d'avoir la pureté de la doctrine avestique. L'on a noté la naïveté puérile ou scabreuse de certains de ses traits, choisis, il est vrai, à dessein par les polémistes chrétiens, comme par exemple le fait que les dieux y sont mariés et y ont des enfants (1). « Les entités divines et les héros s'accouplent librement, se métamorphosent en animaux, peuvent s'engloutir les uns les autres (2) ». En un mot, toute une mythologie naturiste que la religion orthodoxe a éliminée ou déguisée, restait encore vivace parmi les Mages des pays sémitiques.



Il y a une disparate singulière entre ces croyances attribuées ainsi aux Maguséens zervanistes, et ce que les plus importants de nos témoignages s'accordent à nous apprendre du mazdéisme. Qu'il s'agisse chez eux des Mages en général ou de Zoroastre en particulier, nos auteurs se rencontrent pour caractériser de la même manière le fond doctrinal de leur religion : celle-ci n'admet pas, disent nos textes, de dieux personnifiés, ni sexués, s'accouplant comme des humains pour s'engendrer les uns les autres (3) ; pour elle, la vraie divinité, c'est celle des deux éléments, le

---

(1) Cf. *infra*, p. 95, ce qui est dit à propos du passage de Dion Chrysostome sur le mariage de Zeus et d'Héra. Cf. aussi Eznik, II, 10, p. 381, trad. Langlois : Hormizd et son fils Khorsed [le soleil] moururent, « puisque la race de leurs dieux appartient à une catégorie d' [êtres] mariés et mortels ».

(2) Benvéniste, *Le monde oriental*, XXXVI, 1931, p. 105.

(3) Cf. Fr. D 2, p. 67 n. 5, et déjà Hérodote, I, 131 s.

Feu et l'Eau, sources impersonnelles de la lumière et des ténèbres, forces antagonistes, dont la lutte aboutit finalement au triomphe de la pureté, de la clarté, de la vérité et de la justice : *τῷ δικαίῳ τὸ ἄδικον πολέμιόν ἐστι*, comme s'exprime déjà le Déjocès d'Hérodote, lorsqu'il va instaurer le règne de la paix chez les Mages dans le royaume de Médie (1). Pour une religion dont les conceptions sont si larges, c'est une aberration, d'après nos auteurs, que de s'enfermer dans des murs et de se prosterner devant des images, afin de se concilier la faveur d'êtres tout puissants. Le fidèle vraiment pieux n'a besoin que d'un seul temple, celui qui s'étend sous le ciel (*ἐν ὑπαίθρῳ*) : quand l'homme veut purifier et édifier son âme, il lui suffit de considérer l'harmonieux rayonnement de la lumière, sans cesse victorieuse dans sa lutte avec l'obscurité : dualisme à la fois moral et physique où les disciples de Pythagore furent heureux de voir la pensée de leur maître s'annoncer déjà. Tels sont les enseignements qui figurent — chez Diogène Laërce (2) — au début d'un exposé des doctrines et des pratiques des Mages auquel nous pouvons revenir à présent, afin d'en saisir toute la signification. Après avoir rappelé d'abord que ces Mages condamnent le culte célébré devant des statues de dieux anthropomorphes dans l'enceinte d'un sanctuaire, il déclare que, sur la substance des êtres et la génération des dieux (3), ces prêtres perses professent une doctrine définie. Pour eux, ces dieux sont le Feu, la Terre et l'Eau — l'énumération est analogue à celle d'Hérodote, mais il faut la compléter au moyen de textes parallèles qui, parmi les éléments, met-

(1) Hérodote, I, 96.

(2) *Proem.*, 6 = fr. D 2.

(3) La tradition manuscrite donne *περί τε ο ὐ σ ί α ς καὶ θεῶν γενέσεως*, mais il faut peut-être corriger *οὐσίας* en *θυσίας* (t. II, p. 68, n. 4).

tent au premier rang le feu et l'eau — ou la lumière et les ténèbres — tout en attribuant la suprématie au Feu souverain (1). Le compilateur — toujours bien informé — signale ensuite l'importance donnée à la Justice par les Mages dans leurs discours. Puis, il rapporte la défense qu'ils font de recourir au feu pour brûler les corps dans les funérailles (*πυρὶ θάπτειν*), et enfin il mentionne la sainteté qu'ils attribuent aux plus incestueux des mariages, ceux d'un fils avec sa mère ou d'un père avec sa fille (2).

Dans la suite du texte de Diogène Laërce, dont nous cherchons à dégager l'essentiel, il se peut que le compilateur passe à une autre source d'informations. En effet, en rapportant le privilège qu'ont les Mages d'assister à des apparitions des dieux, il revient sur un sujet qu'il avait déjà effleuré, lorsqu'il avait rapporté qu'ils prétendaient être les seuls à se faire entendre par la divinité. Mais cette sorte de redite nous vaut d'apprendre que, selon les Mages, l'air est rempli d'images (*εἰδώλων*), émanations qui s'introduisent, comme

---

(1) Hérodote, I, 131 : *Θύουσι* (ils font des offrandes) *δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ἀνέμοισι· τούτοισι μὲν θύουσι μούνοισι ἀρχῆθεν* etc. ; cf. Strabon, XV, 3, 13 : *Τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον... καὶ Σελήνην καὶ Ἀφροδίτην* (cf. Hérodote, *l. l.*) *καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ἀνέμους καὶ ὕδωρ...* (14) *διαφερόντως δὲ τῷ πυρὶ καὶ τῷ ὕδατι θύουσι...* (16) *ὅτῳ δ' ἂν θύσωσι θεῷ, πρώτῳ τῷ πυρὶ εὔχονται* ; Dinon chez Clément d'Alex., *Protreptr.*, 5, 6 (p. 49, 23 Stählin) : *Θύειν ἐν ὑπαίθρῳ τούτους ὁ Δείνων λέγει, θεῶν ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζοντας.* Sur cette hiérarchie des quatre éléments, cf. fr. D 1 (p. 65 n. 5) ; Hippolyte, *Philos.*, IV, 43, 3 (p. 65,9 Wendland) :*Πέρσαι ἔφασαν τὸν θεὸν εἶναι φωτεινόν, φῶς ἐν ἀέρι συνεχόμενον,* puis (p. 66, 9 ss.) l'auteur résume une doctrine qui attribue le feu et l'air à l'hémisphère supérieur, celui de la monade bienfaisante, tandis que l'eau (*ἄρρεν*) et la terre (*θῆλυ*) forment *τὸ ἡμισφαίριον κατωφερὲς θηλυκόν τε καὶ κακοποιόν* (à rapprocher des doctrines prêtées à Pythagore-Zaratas, fr. D 1) ; fr. Ostanès, A 13 : « Quae vero (elementa) sunt radices, sunt aqua et ignis, quae vero ex his composita, terra et aer » ; *ibid.* fr. A 19, p. 349, n. 1. — Cf. *M.M.M.*, I, p. 103 ss. — Sur l'identification du feu avec Zeus et d'Héra avec l'air, cf. *infra*, p. 92, et t. II, p. 151, n. 4.

(2) Fr. D 2, p. 68, l. 12 ss.

des exhalaisons, dans les yeux des « clairvoyants » (1). Que l'on rapproche cette formule de certains extraits parallèles de Démocrite, et l'on constatera aussitôt qu'il y a entre les deux doctrines une étroite parenté (2), et cette parenté s'explique sans peine. Un peu plus loin, en effet, au § 10 de la même section, c'est d'un disciple notoire de Démocrite, l'Abdéritain Hécatée, que provient une longue tirade sur la sagesse des Égyptiens (3). Tout porte à croire que déjà lorsqu'il parle de la clairvoyance des Mages, le compilateur doit son érudition au même compatriote de Démocrite. Comment s'étonner, d'ailleurs, d'une pareille rencontre, vu l'attention particulière prêtée aux doctrines de l'Orient par le philosophe qui fonda la méthode expérimentale (4) ? Si Démocrite fut plein d'égards en principe pour les croyances des peuples étrangers, en re-

---

(1) Nous donnons à ce mot le sens qu'il a en anglais. Cf. l'étude pénétrante de E. R. Dodds, *Telepathy and Clairvoyance in Classical antiquity* (Essays presented to Gilbert Murray), 1935, p. 364 ss.

(2) Diogène Laërce, *Proem.*, 7 : *Εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἀέρα, κατ' ἀπόρροιαν ὑπ' ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν.*

Démocr., *Vorsokratiker*, 68[55], A, 78 : *Μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων (τῶν εἰδώλων)* ; = *Ibid.*, A 77 : *'Εγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα*, etc.

Cf. Démocrite, joint à Héraclide et à Empédocle dans les *Placita* d'Aétius, IV, 9, 6 (p. 397 éd. Diels). En ce qui concerne spécialement Héraclide, les textes principaux sont cités chez Zeller, *Philos. Gr.*, III[4], p. 1038, n. 3 et 4, et l'on doit tenir compte du fait qu'il soumit à un examen critique la théorie de son devancier sur les apparitions et visions dans son *Περὶ εἰδώλων πρὸς Δημόκριτον* (Diog. Laërce, V, 87, etc. ; cf. Zeller *l.l.*). — Pour ce qui est relatif à Démocrite lui-même, cf. l'étude approfondie d'A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme* etc., Paris, 1934, p. 28 ss., et (sur les atomes des émanations ou *ἀπόρροιαι* spectrales) p. 43. — Windischmann (*Zoroastr. Studien*, Berlin, 1863, p. 288) dit que les *εἴδωλα* dont parle notre extrait de Diogène Laërce, sont vraisemblablement les Fravashis « zu materialistisch aufgefasst. » C'est peu probable.

(3) Cf. K. Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, dans *Hermes*, XLVII, 1912, spécialement p. 497 ss., et ci-dessus p. 20 s.

(4) Cf. *infra*, Ostanès, Introduction, p. 167 s.

vanche ceux-ci, ainsi que leurs interprètes grecs, durent s'intéresser à ses essais d'explication.

A un autre point de vue encore, notre texte mérite d'être noté. Ailleurs, les εἴδωλα qui hantent les airs passent généralement pour une émanation des démons : ici, au contraire, ce sont les dieux qui se servent de l'air pour se manifester, et il semble qu'aux yeux de l'auteur qui nous parle, il n'y ait pas deux sortes d'apparitions d'êtres surnaturels. Nous avons donc des raisons d'admettre que, dans les croyances dont cet auteur s'inspirait, restant fidèle au dualisme foncier dont nous venons de parler, on ait encore considéré comme des antagonistes égaux en puissance et se révélant de la même manière à la fois les puissances divines et celles de l'Esprit satanique soulevé contre elles.

Pour finir, le passage en question de Diogène Laërce sur les Mages décrit le régime de vie qu'ils suivaient : d'après notre auteur, ces sages condamnaient les parures et l'emploi de l'or dans les ornements que l'on portait. Comme les prêtres égyptiens et comme les célébrants du sacrifice représenté sur une des fresques de Doura-Europos, les disciples de Zoroastre se vêtaient de robes blanches (1) ; ils couchaient sur la dure ; ils vivaient d'herbes, de pain et de fromage grossiers ; en guise de bâton, ils avaient un roseau avec lequel ils piquaient le fromage pour le porter à la bouche. Nous avons rencontré un exemple de cette dernière pratique dans la légende de Zoroastre (2) et, à ce propos, nous avons fait remarquer la possibilité d'une influence de

---

(1) Cf. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, p. 50 et 62, où l'on trouvera un ensemble de références prouvant que la couleur blanche semblait être l'emblème de la pureté rituelle. Cf. Dölger, *Antike und Christentum*, V, 1936, p. 68 ss. G. Radke, *Die Bedeutung der weissen und der schwarzen Farbe* (Diss. Berlin), Iena, 1936, p. 39 ss.

(2) Fr. B 16 ; cf. *supra*, p. 25, n. 2.

l'Inde sur cette légende (1). Notre extrait prouve que tout cela peut remonter assez haut.

On notera aussi que l'auteur suivi par Diogène ignore l'idée d'un Temps divinisé. L'absence du dieu Chronos dans notre extrait, peut difficilement s'expliquer par une simple omission. Les éléments ne figureraient pas seuls dans cette théologie, si, dans le culte dont il s'agit, la divinité suprême avait été celle de l'*Αἰών* (2). Ce témoignage par son silence sur un point particulier, nous confirme donc dans l'idée du caractère hérétique du zervanisme ancien (p. 66).



Nous avons relevé en passant (p. 75) l'allusion faite par notre fragment à l'admission de l'inceste par les Mages. Ce point exige quelque explication. Le mazdéisme a recommandé le *Khētūk-das*, c'est à dire le mariage entre proches parents, comme le plus propre à conserver la pureté du sang dans les familles — on ne se doutait pas que c'était un sûr moyen de la corrompre — et, si l'Avesta n'a jamais sanctionné les unions incestueuses, elles ont sans aucun doute été pratiquées souvent parmi les sectateurs de Zoroastre (3). Les mariages entre frères et sœurs,

(1) Cf. l'Introduction *supra* p. 25, note 2 ; p. 27.

(2) Il est vrai, dans l'extrait en question de Diogène Laërce, on constate plus d'une omission ; par exemple, celle du culte rendu au Soleil, à la Lune, aux Vents, à Zeus-Ouranos même, dont Hérodote (*l. l.*) avait parlé. Ce serait une erreur de croire que les historiens du magisme prenaient tous, comme le fait Strabon (*supra*, p. 57), Hérodote pour guide, ou qu'ils s'inspiraient de lui. En réalité, certains lui reprochent, en ce qui concerne la religion des Perses, d'avoir raconté des énormités (Fr. D 2, p. 68, l. 12) : *Καταγινώσκουσιν Ἡροδότου οἱ τὰ περὶ Μάγων γράψαντες* etc.

(3) West, *Pahlavi Texts*, II, p. 389-430 ; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 126 ss. ; Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 1936, p. 318 ss. — Cette question des unions incestueuses est traitée à plusieurs reprises par les auteurs syriaques, qui s'élèvent contre elles : cf. Mar-Abhâ, fr. S 3a, Jesubocht, fr. S 3 b, et Actes d'Adhourhormizd, fr. S 7, p. 111.

et particulièrement ceux d'un frère avec une sœur consanguine, ont été fréquents chez les anciens Perses comme chez les Parthes (1), et ils se retrouvent ailleurs, notamment chez plusieurs peuples orientaux (2). Une raison économique, le désir de conserver intact le patrimoine familial, a pu favoriser la diffusion de ce genre d'endogamie. Mais les mazdéens ont admis jusqu'à l'intermariage entre ascendants et descendants (3). Ahoura-Mazda lui-même en avait donné l'auguste exemple en s'unissant à sa fille Speñta-Armaiti, la Terre (p. 95). C'est donc avec raison qu'on voit reprocher aux Perses d'épouser leur mère ou leur fille chez les écrivains anciens, qu'ils soient païens (4), juifs (5), ou chrétiens (6). Nous connaissons des exemples bien attestés de ces singulières unions: Artaxerxès II épousa successivement ses deux filles Amestris et Atossa (7). Selon Ailien (8), Cyrus, fils de Darius II, se serait marié avec sa mère Parysatis. Sisimithrès, satrape de Bactiane, avait eu deux fils de sa propre mère (9) et le roi

---

(1) Cumont, *C. R. Acad. Inscr.*, 1924, p. 53 ss. ; Wesendonk, *Archiv f. Relig. wiss.*, XXX, 1933, p. 383 ss. Cf. *infra*, p. 95, n. 3.

(2) Korneman, *Geschwisterehe im Altertum*, dans *Mitteilungen der Schlesischen Gesellsch. für Volkskunde*, XXIV, 1923, p. 17 ss. et *Klio*, XIX, 1924, p. 355 s.

(3) Darmesteter, *l. l.*, p. 128 ; West, *l.l.* p. 394, 400.

(4) Xanthos, fr. 28, *F.H.G.*, I, p. 43 ; Ctésias, fr. 30 ; Antisthène chez Athénée, V, 63, p. 220 C ; Sotion, chez Diogène Laërce, fr. D 2 ; Strabon, XV, 3, 20 p. 735 C ; Catulle, 90.

(5) Philon, *De special. legibus*, III, 13 (t. V, p. 153, 12 éd. Cohn-Wendland) : *Μητέρας οἱ ἐν τέλει Περσῶν τὰς ἑαυτῶν ἄγονται, καὶ τοὺς φύντας ἐκ τούτων εὐγενεστάτους νομίζουσι καὶ βασιλείας, ὡς λόγος, τῆς μεγίστης ἀξιοῦσι.*

(6) Bardesane chez Eusèbe, *Prép. Evang.*, VI, 10, 16, et *Patrol. Syriaca*, t. II, p. 586 ; Tatien, 28 (p. 29, 21 Schw.) ; Minuc. Félix *Oct.*, 31, 3 ; Grégoire de Nysse, *De fato*, p. 169B, Migne ; Basile de Césarée, *Epist* 258 , 4, etc. ; cf. Théodore de Mopsueste, fr. D 14 ; Agathias II, 24 ; fr. B 51 c ; 51 e ; fr. S 3 a ; S 3 b ; S 4 note 5.

(7) Plutarque, *Artax.* 23 et 27 = Héraclide de Cumes, *F.H.G.*, t. II, 97.

(8) *Nat. anim.*, VI, 39.

(9) Quinte-Curce, VIII, 2, 19.

Parthe Phraatacès s'unit, après la mort de son père, à sa mère Mousa (1). Aujourd'hui, la morale des Parsis a restreint le *Khētūk-das* aux alliances entre cousins.

A la pratique de l'inceste, on trouve jointe chez Diogène Laërce la défense de brûler ou d'enterrer les morts (2). La coutume de livrer les cadavres aux oiseaux n'a jamais été abandonnée — sauf par les mazdéens convertis comme le note Théodoret dans un passage parallèle (3). Elle est souvent mentionnée par les auteurs anciens de toutes les époques et elle s'est, on le sait, perpétuée jusqu'à nos jours chez les Parsis.



Nous pourrions nous contenter de ces remarques, et nous n'aurions plus qu'à laisser au lecteur le soin de commenter nos textes, si nous n'avions à recommander particulièrement à leur attention le plus embarrassant, peut-être, des problèmes que nous avons rencontrés. Un des disciples préférés d'Épicure, s'appliquant à discuter le problème de la nature et de la valeur de nos impressions sensibles, Colotès, avait entrepris de soumettre la théorie platonicienne des idées à une critique approfondie et, dans le cours de son argumentation, il avait été amené à englober parmi les partisans de cette théorie, non seulement Xénocrate — comme il en avait le droit — mais aussi Aristote, Théophraste et tous les péripatéticiens sans distinction. Dans un opuscule destiné à réfuter Colotès, Plu-

---

(1) Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 2, 4. Cf. *Catal. coins Brit. Mus., Parthia*, p. XLI.

(2) Voir fr. D 2 (p. 67, l. 3) ; fr. S 4 (p. 101, n. 6) ; Strabon, XV, 3, 20, p. 735 C : *Θάπτουσι κηρῷ περιπλάσαντες τὰ σώματα, τοὺς δὲ Μάγους οὐ θάπτουσιν, ἀλλ' οἰωνοβρώτους ἐῶσι ; τούτοις δὲ καὶ μητράσι συνέρχεσθαι πάτριον* ; Cf. Hérodote, I, 140, et III, 16 ; Agathias, II, 23, et les textes cités par Clemen, *Nachrichten*, p.117 ss. ; Cf. aussi *Revue de l'hist. des religions* CXIV, 1936, p. 30.

(3) Voir fr. D 10 (p. 83, note 2).

tarque [1] ne manque pas de reprocher à l'épicurien la légèreté avec laquelle il confond ainsi des opinions en réalité inconciliables. Certainement, dit-il, pour s'avancer de la sorte, Colotès n'a pas dû lire, ni même feuilleter les livres d'Aristote sur le Ciel et sur l'Âme, ni ceux de Théophraste contre les Physiciens, ni, ajoute-t-il, le *Zoroastre* d'Héraclide du Pont, pas plus que son traité sur l'Enfer, ni son livre sur les problèmes de la Physique. De ce texte de Plutarque, il résulte donc qu'Héraclide avait donné le nom du prophète iranien pour titre à un livre où il soutenait — à propos de questions importantes de physique [2] — une opinion opposée à celle de son ami Platon. Ce *Zoroastre* d'Héraclide devrait être caractérisé ici ; malheureusement, nous ne disposons, pour y réussir, que des données que nous venons de reproduire : comme on le voit, c'est peu de chose.

Si l'on y réfléchit cependant, il y a moyen d'imaginer comment, à propos d'une question dite de « physique », Héraclide a pu se servir de Zoroastre comme d'un prête-nom pour se poser en dissident au sein de l'Ancienne Académie.

Revenant à l'atomisme de l'école d'Abdère [3], Héraclide essaya de concilier à sa façon cette doctrine matérialiste avec le finalisme traditionnel de l'École. Pour cela, il faisait intervenir, dans les combinaisons de ses atomes, des sortes d'attractions ou de sympathies [4], de telle sorte que l'on a pu considérer son système comme une curieuse anticipation de certaines théories moléculaires modernes [5]. Dans ce système, l'âme perdait son immatérialité. Elle était don-

---

(1) Voir le texte, Fr. B 12a.

(2) *L. l.* : *Πρὸς τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν φυσικῶν.*

(3) Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, III, 4e éd., p. 1035 ss.

(4) Sur ses *ἄναρμοι ὄγκοι παθητοί*, et non *ἀπαθεῖς* comme ceux de Démocrite, cf. Zeller, *l.l.*, 1035, n. 3 ; Héraclide, fr. 64 éd. Voss ; Th. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, t. III, p. 18, n. 3 de la trad. Reymond.

(5) Daebritz, *Realenc.*, *s.v* « Herakleides », no 45, col. 478, 64.

née pour une lumière (*φῶς*, *lumen*) se dégageant de certains corpuscules éthérés, et ses facultés étaient les diverses formes du rayonnement de ces corpuscules (1); s'inspirant ici encore de croyances orientales, Héraclide faisait « descendre », au sens propre du mot (2), les âmes ici-bas de la voie lactée (3). Évidemment, une pareille doctrine altérait profondément le spiritualisme pur de Platon. Par contre, cette même conception de la provenance astrale de l'âme ressemble assez à celle qu'Aristoxène (4) — un lecteur d'Héraclide (5) — attribue à Zaratas (ou Zoroastre). Bref, on peut se demander si ce n'est pas cette idée d'une âme lumineuse et corporelle et de ses déplacements intermittents que Plutarque a en vue, lorsqu'il déclare qu'à la fois dans son *Zoroastre* et dans les autres traités allégués conjointement (6), Héraclide avait professé d'autres doctrines que Platon. Une telle supposition est d'autant plus plausible que la même notion d'une nature corporelle de l'âme semble avoir servi également de point de départ à la fiction d'Héraclide sur la vision d'Empédotime (7), et elle pourrait se

---

(1) Héraclide, fr. 28-33 éd. Voss.

(2) Cf. à ce propos les remarques très pertinentes de P. Boyancé, *L'Abaris d'Héraclide Pontique*, dans *Rev. ét. anc.*, 1934, p. 323.

(3) Fragm. 32 et 42-49, éd. Voss ; *Realenc.*, *s.v.* « Galaxias », col. 564, 1 ss., et *s.v.* « Herakleides », col. 476, 30. — Sur le passage des âmes par les portes du Cancer (*προσγειότατος*) et du Capricorne (*ἀφανοῦς δ'ἔτι ὄντος τοῦ νοτίου πόλου*), cf. Kronios-Nouménios chez Porphyre, *De Antro*, 21 ss. = p. 148 éd. Leemans.

(4) Fr. D 1.

(5) Cf. Diog. Laërce, V, 92.

(6) Dans son *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* et même son *Περὶ τῶν ἐν Οὐρανῷ* (ou *Περὶ τῶν οὐρανῶν*? cf. Voss, *l.l.*, p. 32), qui en était le pendant, comme semble l'indiquer la juxtaposition des deux titres dans le catalogue de Diogène Laërce (V, 87 ; cf. Héraclide, fr. 28-47, éd. Voss). — P. Boyancé (*l. l.*) incline à croire que le *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* traitait des régions sublunaires, tandis que le *Περὶ οὐρανοῦ* se rapportait aux sphères supérieures du ciel.

(7) Fr. 41 ss. éd. Voss = Proclus, *In Remp.*, t. II, p. 119 éd. Kroll ; Servius, *ad Georgic.* I, 34.

retrouver encore dans son *Περὶ νόσων* (1). En somme Héraclide a dû la professer partout où, devançant nos recherches sur l'hypnotisme, il parlait des voyages des esprits dans le domaine du surnaturel (2).

A propos du *Zoroastre* d'Héraclide, il y a lieu de faire une dernière remarque. Lydus prête à celui-ci une assertion à peu près identique à celle qu' Antoine Diogène attribue à Zaratas dans le passage où il raconte que ce Mage eut Pythagore pour élève à Babylone (3). Héraclide pourrait donc avoir été l'auteur de toute cette histoire ; en d'autres termes, il aurait, l'un des premiers, remarqué les ressemblances de doctrines qui firent supposer une rencontre de ces deux anciens sages. On sera d'autant plus tenté de le croire, que c'est dans une œuvre intitulée *Zoroastre* qu'Héraclide, comme nous venons de le faire remarquer, développa la thèse de l'origine astrale de l'âme, et que cette thèse, mise de la sorte sous le patronage d'un prophète mazdéo-chaldéen, était une doctrine proprement pythagoricienne.

Quoiqu'il en soit, si l'opinion courante se représente tout autrement le Zoroastre d'Héraclide, c'est sans raison sérieuse. En effet, sous l'influence de Bernays, on continue à prendre ce Zoroastre pour le Mage qui vint se produire un jour à la cour de Gélon, afin d'y faire le récit d'un périple autour des côtes de l'Afrique (4). En réalité, conçu vers le moment où, dans l'Académie, le mythe final de la *République*, avec l'histoire de l'Arménien ressuscité, était le sujet d'inter-

---

(1) Cf. J. Bidez, *Vie d'Empédocle*, p. 32 ss.

(2) On peut se rappeler à ce sujet que, dans son *Περὶ χρηστηρίων* (*Scholies de Pindare*, *Ol.*, VI, 119, t. I, p. 180, éd. Drachmann), Héraclide mentionnait l'« empyromancie » des Jamides ; cf. Hepding, dans *Realenc.*, *s.v.* « Iamos », col. 687, 33.

(3) Lydus, *De mens.*, IV, 42, p. 99, 18 ss. éd. Wünsch ; cf. Hippolyte et Porphyre, *infra*, fr. D 1, t. II, p. 64, et p. 66, n. 6.

(4) Cf. Voss, *l. l.*, p. 64-65 ; Bernays, *Ges. Abhandl.*, t. I, p. 44 ; *Realenc.*, *s.v.*, n° 50.

minables discussions, le Zoroastre d'Héraclide serait assez déconcertant, si ce personnage s'était présenté dans un rôle différent de celui qui lui était alors couramment prêté. Toujours, d'ailleurs, chez les Grecs, Zoroastre a passé pour le révélateur par excellence des mystères de l'autre vie, et aussi pour le chef d'une école où les faits de clairvoyance et de divination étaient considérés comme dûs à l'intervention des démons dont l'air est rempli.

III. ŒUVRES DE ZOROASTRE

Divers auteurs anciens, en plusieurs passages, mentionnent des œuvres attribuées à Zoroastre qu'on lisait dans le monde gréco-latin et qui appartenaient à des genres très différents. Celse assure que « Zoroastre et Pythagore ont formulé leurs doctrines dans des livres » qui s'étaient conservés jusqu'à son époque (1). Le scholiaste de l'Alcibiade affirme que Zoroastre « a laissé divers écrits » philosophiques (2). Selon Clément d'Alexandrie, les gnostiques, disciples de Prodicos, se vantaient de posséder des ouvrages de lui, qui naturellement étaient apocryphes (3). Les *Recognitiones* clémentines rappellent qu'il circulait un très grand nombre de livres de magie sous le nom de celui qui passait pour être l'auteur de cet art (4). Suidas enfin nous a transmis les titres exacts de quatre de ces œuvres, dont le souvenir, sinon le texte, subsistait chez les Byzantins (5).

Mais le témoignage le plus important qui nous soit parvenu sur cette littérature pseudo-zoroastrienne est une précieuse notice de Pline l'Ancien (6) : *Hermippus... de tota ea*

---

(1) Cf. Origène, *Contra Cels.*, I, 16 [= fr. O 3] : *Ζωροάστρην καὶ Πυθαγόραν... ἐς βίβλους κατατεθεῖσθαι τὰ ἑαυτῶν δόγματα, καὶ πεφυλάχθαι αὐτὰ μεχρὶ δεῦρο.*

(2) Fr. O 4. Cf. *infra*, p. 103.

(3) Clém. Alex. *Strom.*, 15, 69, fr. O 103 (p. 250).

(4) Ps.-Clém., *Recogn.*, IV, 27 [= fr. B 45, p. 50] : « Zoroastrem primum magicae artis auctorem, cuius nomine etiam libri super hoc plurimi habentur. » Cf. *infra*, p. 149 ss.

(5) Fr. O 5. Cf. *infra*, p. 107.

(6) Pline, *H.N.*, XXX, 2, 4 [= fr. B 2 et O 2a].

arte (magice) diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita, indicibus quoque voluminum eius positis, explanavit. Hermippe aurait donc « interprété les deux millions de lignes composées par Zoroastre » et dressé des tables des matières de ces volumes.

Cet Hermippe est certainement le péripatéticien de ce nom originaire de Smyrne et disciple de Callimaque, grand érudit, qui, d'après Diogène Laërce, avait écrit un traité *Περὶ Μάγων* en plusieurs livres (1). Il pouvait y avoir vers l'an 200, à la Bibliothèque d'Alexandrie, une quantité d'ouvrages attribués à Zoroastre, et il est vraisemblable que ces ouvrages avaient été catalogués par Hermippe, qui fit le même travail pour ceux de Théophraste et peut-être d'Aristote. Sans doute, dans son livre sur les Mages, pour donner plus de poids à ses assertions, Hermippe se vantait-il d'avoir dressé la liste et analysé le contenu de livres formant un total de deux millions de lignes. On sait que les bibliothécaires du Musée n'indiquaient pas, dans leurs inventaires, le nombre de colonnes de chaque *volumen* mais celui des lignes ; c'est l'origine de la stichométrie. Le renseignement transmis par Pline semble donc avoir un caractère d'authenticité indéniable, malgré l'énormité apparente d'un chiffre que les érudits n'auraient pas dû essayer de diminuer (2). Si ce chiffre n'avait pas été considérable, Pline n'aurait pas pris soin de le citer, et nous

(1) Diog. Laërce, *Prooem.*, 8 (D 2, l. 31) ; cf. Arnobe, I, 52 et *Realenc.*, *s.v.* « Hermippos », n° 6, col. 846, 39 ss. C'est par l'intermédiaire d'Hermippe que Pline et Diogène ont appris ce qu'ils savent sur ce sujet : cf. Jäger, *Aristoteles*, p. 137, etc.

(2) Notamment M. Alfaric, qui a voulu réduire les 2.000.000 à 20.000, et, traduisant *versus* par vers, a tenté de démontrer qu'il aurait existé un vieux poème grec attribué à Zoroastre où aurait été exposée dès le VIe siècle avant notre ère, la doctrine zervaniste ; cf. *Revue d'hist. et de litt. religieuse*, VII, 1921, p. 1 ss. Nous avons essayé de réfuter aussitôt cette hypothèse aventureuse, *ibid.*, VIII, 1922, p. 1-22. L'exposé que nous donnons ici de l'histoire de la littérature zoroastrienne nous dispensera d'y revenir.

inclinons à croire que cette précieuse indication a été transmise exactement. Deux millions de lignes font huit cents rouleaux de deux mille cinq cents lignes chacun, ce qui est une estimation modérée pour la longueur d'un volume grec (1).

Or, les bibliothèques de l'antiquité ne se débarrassaient pas comme les nôtres de leurs « doubles ». Comme aucune copie n'était parfaitement correcte, on cherchait à en posséder plusieurs afin de les confronter l'une avec l'autre. Si l'on admet que les Alexandrins ont attribué à Zoroastre tout ce qu'ils possédaient de traités sur la « magie » perse, il ne semblera pas improbable que le fonds catalogué par Hermippe, dans la vaste bibliothèque des Ptolémées, ait en effet compris environ huit cents rouleaux (2). Il se peut d'ailleurs qu'Hermippe dans l'introduction de son *Περὶ Μάγων*, ait arrondi quelque peu le chiffre de deux millions de lignes, mais celui-ci ne semblera pas hors de toute proportion, si on le compare avec d'autres données analogues de l'antiquité. Sozomène ne note-t-il pas qu'Éphrem le Syrien avait écrit, à lui seul, environ trois millions de lignes? (3)

L'idée qui vient d'abord à l'esprit, en lisant le texte de Pline, c'est que cette œuvre immense, attribuée à Zoroastre, était une traduction de l'Avesta. Elle a été exprimée à plu-

---

(1) Birt, *Das antike Buchwesen*, 1882, p. 490 ss. et *Realenc. s. v.* « Buch », col. 952, 30 ss.

(2) Sur l'importance des divers « fonds » formés à Alexandrie, cf. C. Wessely, *De Callimacho bibliothecario* dans *Studies presented to Griffith*, p. 40 ss. La bibliothèque du Palais comprenait 400.000. volumes *συμμιγεῖς*, plus 90.000 *ἀμιγεῖς* et le catalogue de Callimaque en remplissait 120. Cf. *infra*, p. 88, n. 3 et Dziatzko, dans *Realenc.*, *s.v.* « Bibliotheken », col. 409 ss.

(3) Sozomène, III, 16, 4 : *Λέγεται δὲ τὰς πάσας ἀμφὶ τὰς τριακοσίας μυριάδας ἐπῶν συγγράψαι.* Le mot *ἔπος* a ici le sens technique de *versus*, ligne (Birt, *op. cit.*, p. 204). — Sur les chiffres fabuleux donnés par Jamblique (*De Myst.*, VIII, 1) pour la littérature hermétique, cf. Kroll dans *Realenc.*, *s.v.* « Hermes Trism. », col. 793.

sieurs reprises (1) et l'on a mis la notice d'Hermippe en rapport avec la tradition mazdéenne, suivant laquelle un exemplaire du recueil sacré, composé de vingt et un *nasks* et de mille chapitres, serait tombé aux mains des envahisseurs lors de l'expédition d'Alexandre et aurait été traduit en grec (2). Mais il est bien certain que l'Avesta dont les débris nous sont parvenus, n'a été constitué qu'à l'époque Sassanide et, s'il avait existé du temps des diadoques, qui, parmi les Grecs, aurait eu la patience de traduire cette énorme et indigeste compilation religieuse? Il est donc infiniment probable que l'indication d'Hermippe ne se rapporte pas seulement à certains hymnes et codes sacrés du mazdéisme, mais à toute la littérature que, dès l'époque hellénistique, on attribuait aux Mages et à leur maître Zoroastre, et qui avait probablement été, au moins partiellement, traduite en grec dès le règne de Ptolémée Philadelphe (3). Nous essaierons dans la suite d'en préciser le caractère.

---

(1) En particulier par Lassen, *Indische Altertumskunde*, III, 1858, p. 440, et par Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, p. 291 ss. Cette opinion est encore défendue par Clemen, *Die griech. und lat. Nachr. über die Pers. Relig.*, 1920, p. 51 ss.

(2) Dinkart, dans West, *Pahlavi Texts*, IV (*Sacred Books of the East*, XXXVII), Introd., p. XXXI ; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, III, p. XXI, et *infra*, fr. O 1 (p. 137).

(3) Un passage souvent invoqué de Syncelle (p. 271 D = p. 516 Bonn) rapporte que Ptolémée Philadelphe, *ἀνὴρ τὰ πάντα σοφὸς καὶ φιλοπονώτατος, πάντων Ἑλλήνων τε καὶ Χ α λ δ α ί ω ν, Αἰγυπτίων τε καὶ Ῥωμαίων τὰς βίβλους συλλεξάμενος καὶ μεταφράσας τὰς ἀλλογλώσσους εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν, μυριάδας βίβλων ι' ἀπέθετο κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν ἐν ταῖς ὑπ' αὐτοῦ συστάσαις βιβλιοθήκαις.* On peut admettre que, parmi les « Chaldéens » compris dans cette grande entreprise de traduction, se trouvait Zoroastre, regardé comme un de leurs docteurs (cf. *supra*, p. 36). Ce serait en effet sous Ptolémée Philadelphe que les prétendues œuvres de Zoroastre et d'Ostanes auraient été rendues ou composées en grec selon Wellmann, *Abhandl. Akad. Berlin*, 1921, p. 9 ; cf. Boll, *Sphaera*, 1903, p. 370 s.

I. — LES LIVRES SACRÉS.

On sait combien les iranisants sont en désaccord sur la date à laquelle furent mis par écrit les livres de l'Avesta. Pour certains d'entre eux, les hymnes les plus anciens, après s'être d'abord transmis oralement, auraient été transcrits sur du cuir dès l'époque des Achéménides (1), et des découvertes récentes, qui ont prouvé l'usage étendu de l'écriture et l'emploi du parchemin dans l'Asie antérieure depuis une époque très reculée (2), ont augmenté la vraisemblance de cette opinion. D'autre part, s'il fallait en croire Darmesteter, les textes les plus archaïques de l'Avesta, les Gathas n'auraient été rédigés qu'au Ier siècle de notre ère (3), et il s'est trouvé même un érudit (4) pour soutenir que les Mages n'a-

(1) Les rois de Perse avaient des archives formées de pièces transcrites sur cuir, les *βασιλικαὶ διφθέραι* (Diodore, II, 32, 4, d'après Ctésias ; cf. Hérodote, V, 58,3).

(2) Nous en avons réuni les témoignages, *Fouilles de Doura-Europos*, 1926, p. 283 ss. Cf. Dougherty, *Journal Amer. Orient. Society*, XLVIII, 1928, pp. 109-135 ; Koschaker, *Orientalische Literaturzeit.*, 1930, p. 168, n. 2.

(3) *Zend-Avesta*, t. III, p. xcv ss.

(4) L'abbé Nau, qui se fondait sur le fait que St Basile (*Ep.* 258), l'arménien Eznik et les documents hagiographiques affirment que les Mages n'ont pas de livres et s'instruisent par une tradition orale (*Journal Asiatique* CXXI, 1927, p. 150 ss.). La solution de cette contardiction semble être que l'Avesta, même sous les Sassanides, n'existait qu'à un petit nombre d'exemplaires, que l'on soustrayait aux regards profanes ; cf. le P. Peeters, *Revue des études arméniennes*, t. X, 1930, p. 221. En outre, les Mages occidentaux ayant pour langue l'araméen (cf. *infra*, p. 91), étaient incapables de comprendre le zend des écrits avestiques, qui ne furent jamais, que nous sachions, traduits dans un dialecte sémitique. Il est donc très

vaient pas eu de livre sacré avant le VIIIe siècle, postérieurement à la conquête musulmane.

Nous pouvons nous abstenir de nous engager dans cette controverse (1), car il est certain que les colonies de Maguséens dispersées en Asie Mineure avaient consigné leurs hymnes en langue barbare dans des recueils liturgiques. Nous avons sur ce point un témoignage décisif de Pausanias (2) : décrivant les sacrifices qu'il a vu célébrer dans les temples lydiens des dieux perses à Hiérocésarée et à Hypaepa, le periégète note que le prêtre *ἐπίκλησιν ὅτου δὴ θεῶν ἐπᾴδει βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἕλλησιν* (3), *ἐπᾴδει δὲ ἐπιλεγόμενος ἐκ βιβλίου.* Ce rapport d'un témoin oculaire est d'accord avec ce que nous apprennent les autres écrivains sur le rituel des Mages : tous, ils ont été frappés par la longueur des cantilènes que le célébrant psalmodiait devant l'autel du feu (4).

---

probable qu'ils ne possédaient aucun livre sacré comparable à la Bible, mais seulement des euchologes dont les hymnes furent d'abord composés en araméen et plus tard en grec. Cf. *infra*, p. 91 s.

(1) Notons cependant que la découverte des livres de Mani a apporté à cet égard un témoignage péremptoire. En effet, Mani relève comme une supériorité de sa religion qu'il a composé lui-même ses livres, tandis que ni Jésus, ni Zoroastre, ni Bouddha n'ont rien écrit. Ce sont, dit-il en particulier, les disciples de Zaradès qui, de mémoire, ont écrit les livres que nous lisons aujourd'hui (Schmidt et Polotzky, *Sitzungsber. Ak. Berlin*, 1933, p. 58, et *Kephalaia*, I, 1935, p. 7, 32). Il y a là une allusion évidente à la tradition selon laquelle l'Avesta aurait été rédigé par Djāmāspa, le successeur de Zoroastre (Jackson, *Zoroaster*, p. 117). On ne pourra plus révoquer en doute désormais qu'on lût certains livres avestiques antérieurement au règne d'Ardashir, époque où écrivait Mani, c'est-à-dire depuis la période parthe tout au moins.

(2) Pausanias, V, 27, 5.

(3) Cf. Lucien, *Deor. conc.* 9 : *Μίθρας... οὐδὲ ἑλληνίζων τῇ φωνῇ.*

(4) Hérodote, I, 132 : *Μάγος ἀνὴρ παρεστεὼς ἐπαείδει θεογονίην, οἵην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσιν εἶναι τὴν ἐπαοιδήν.* Strabon, XV, 3 § 14 : *Τὰς δ' ἐπῳδὰς ποιοῦνται πολὺν χρόνον ῥάβδων μυρικίνων λεπτῶν δέσμην κατέχοντες* ; § 15 : *Ἐν δὲ τῇ Καππαδοκίᾳ... ἐπᾴδουσιν ὥραν σχεδόν τι πρὸ τοῦ Πυρὸς τὴν δέσμην τῶν ῥάβδων ἔχοντες* [Cf. *Religions orient.*[4], p. 135, fig. 10] ; Catulle, 90, 5 : « Gratus ut accepto veneretur car-

Les invocations barbares inintelligibles aux Hellènes dont parle Pausanias, étaient probablement rédigées en araméen, c'est-à-dire dans la langue littéraire et même liturgique adoptée par les Perses d'Asie Mineure (1). Mais certainement, dès la période alexandrine, on lui substitua dans certaines régions le grec, comme le prouvent les fragments que nous publions. Il s'est passé ici un phénomène analogue à celui que nous pouvons mieux observer dans le judaïsme à la même époque : bien des communautés de la *Diaspora* ne lisaient plus la Bible que dans la traduction des Septante et récitaient en grec dans leurs synagogues les prières rituelles (2).

1. — *Les Hymnes de Dion.*

C'est certainement à un euchologe ou psautier mazdéen qu'est emprunté l'hymne très remarquable que, suivant Dion Chrysostome (fr. O 8), « chantaient Zoroastre et les enfants des Mages qui l'ont appris de lui ». Dans ce brillant morceau, le rhéteur de Pruse, conférencier nomade qui parcourut en tous sens l'Asie Mineure, s'inspire, on n'en peut douter, d'une prière des Maguséens, si nombreux dans cette région, et comme il spécifie que cet hymne appartenait à des mystères (*ἀπόρρητοι τελεταί*), il ne peut s'agir que de ceux de Mithra, originaires d'Anatolie. Dans ce morceau étrange, la vie du monde est figurée par la course d'un quadrige dont les chevaux représentent les quatre Éléments, et qui est conduit par un aurige éternel, conformément à la

---

mine divos, | Omentum in flamma pingue liquefaciens ». Lucien, *Necyom.* 7, parodie les interminables bredouillements des mages de sa patrie. Cf. Quinte Curce, III, 3, 10 : « Magi patrium carmen canebant ».

(1) Cf. *Religions orientales*[4], p. 135 ss. et *supra*, p. 35.

(2) Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, III[3], p. 93 ss.

théologie zervaniste (p. 67), qui était celle de ces mystères. On a pu se demander jusqu'à quel point l'écrivain grec avait transformé ce « chant barbare » pour l'adapter à la cosmologie stoïcienne, mais une découverte récente, celle du bas-relief mithriaque de Dieburg, a prouvé que Dion avait exprimé les idées des Mages avec une fidélité insoupçonnée (1). En effet, s'il est un détail où l'on aurait pu être tenté de chercher une interpolation du rhéteur hellénique, c'est le rapprochement établi (*l.l.*, § 48) entre la conflagration du monde et le mythe de Phaéthon, dont les stoïciens faisaient une image de leur ἐκπύρωσις. Mais le bas relief de Dieburg a définitivement prouvé que cette fable avait été accueillie par le syncrétisme des prêtres mithriaques avec la signification que Dion lui prête. La fusion des théories du Portique avec les doctrines de Zoroastre, nous le voyons ici, n'est point l'œuvre du sophiste du Ier siècle : elle a été opérée par les Maguséens eux-mêmes, dès l'époque hellénistique (2). Ce texte de Dion acquiert ainsi une valeur sans égale : c'est le plus remarquable de tous les morceaux dont les anciens ont fait remonter la paternité à Zoroastre.

Son intérêt s'accroît encore, si, comme nous le croyons, Dion s'inspire d'un second hymne des Mages dans la conclusion de sa cosmogonie. Après le § 55 (ἔρωτα λαβὼν τῆς ἡνιοχήσεως), il n'est plus question du quadrige. Le psaume qui célébrait les évolutions et les métamorphoses des quatre chevaux, symboles des éléments, s'arrêtait au moment où le Feu divin, ayant absorbé toute la substance de l'univers, se préparait à une création nouvelle. Celle-ci faisait l'objet d'une autre poésie allégorique, qui avait pour sujet le mariage de Zeus et d'Héra. De la masse ignée, qui est le dieu

(1) Cf. sur cette question, *La fin du monde selon les Mages*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CIII, 1931, pp. 33 ss.

(2) Cf. *supra* p. 32 ; M.M.M., t. I, p. 237, et *Fin du monde*, p. 40 ss.

suprême, jaillit un éclair qui en sépare l'air, donnant ainsi naissance à Héra, (ἀήρ = Ἥρα). Les deux divinités, en s'unissant, forment un souffle ardent, le *πνεῦμα* stoïcien, auteur de toute fécondité. Celui-ci s'enveloppe du principe humide qu'il pénètre, comme il forme l'embryon dans le sein de sa mère ; ainsi naît le monde avec tous ses êtres animés. A quelle source Dion a-t-il puisé ce symbolisme? Il nous le dit lui-même (§ 56) : *Τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον.*

Si nous rapprochons l'expression employée ici par Dion de celle dont il se sert plus haut (§ 39), *μῦθος ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ὑπὸ Μάγων ἀνδρῶν ᾄδεται* ; si nous remarquons qu'un peu plus loin (§ 40), il reprend *Μάγων παῖδες ᾄδουσι,* par une allusion manifeste à la transmission du sacerdoce de pères en fils chez les Mages (1), nous serons amenés à penser que les *παῖδες σοφῶν* désignent le même clergé.

En effet, pour les Grecs, Zoroastre (2) et ses disciples sont par excellence des *σοφοί* (3), si bien que « Mage » a été re-

---

(1) Cf. fr. S 12, p. 119, n. 3. Noter surtout St Basile, *Ep.* 258, à propos des Maguséens d'Asie Mineure : *Παῖς παρὰ πατρὸς διαδεχόμενος τὴν ἀσέβειαν.*

(2) Suidas fr. B 8 : *Ζωροάστρης · Περσομῆδος σοφός.* Cf. B. 6 : *Εὐρόντος τὴν σοφίαν* et Dion lui même fr. O 8, p. 143, 7 : *Ἔρωτι σοφίας.*

(3) Eudoxe, fr. B 2 § 3 : « Inter sapientiae sectas » ; Platon, fr B 10 a : *Ὁ σοφώτατος... μαγείαν διδάσκει* ; cf. Apulée, fr. B 10 b ; Hésychius : *Μάγον... τὸν θεοσεβῆ καὶ θεολόγον καὶ ἱερέα οἱ Πέρσαι οὕτω λέγουσιν.* Pseudo-Jean Chrysostome, fr. S 12 n. 1 : « Magi apud illos non malefici sed sapientes intelliguntur ». Dans le livre de Daniel, les Mages et les Chaldéens sont les *σοφοὶ Βαβυλῶνος* (Dan. II 2 et 18) et, selon la haggada juive, « Abraham war es der den *weisen Zoroaster* in die Kunst der Sternseherei einführte » (Bin Gorian, *Die Sagen der Juden,* Berlin, 1935, p. 219). Cf. *infra*, p. 148 n. 5. Nous reviendrons ailleurs sur ce nom des Mages, à propos du titre de *σοφιστής* porté par les mystes du mithréum de Doura. — Mani ne cesse aussi de proclamer que sa religion est supérieure aux autres en sagesse (*σοφία*) ; c'est de cette *σοφία* qu'il est le prédicateur (Schmidt et Polotsky, *Sitzungsb. Ak. Berlin,* 1933, pp. 43, 56 ; *Manichäische Homilien,* I, 1934, p. 47, 8 ss., et les passages cités dans l'index p. 4* *s.v. σοφία*).

gardé comme un synonyme de « sage » : telle était, assurait-on, la signification du mot chez les Perses (1). Dion ne l'ignorait pas, et c'est pourquoi il a remplacé les *παῖδες Μάγων* nommés précédemment par des *παῖδες σοφῶν*.

A la vérité, le zoroastrisme orthodoxe ne donne point d'épouse à Ahoura-Mazda, élevé au dessus de toutes les autres divinités, mais des traces de l'ancienne conception, commune à tous les Indo-Européens, d'une déité du Ciel fécondant la Terre, y subsistent encore (2). Un passage surtout de l'Avesta n'est point sans offrir quelque affinité avec l'hymne de la création que suit Dion. Ashī-Vañuhi, l'Abondance ou la Richesse, qui apporte aux hommes vertueux tous les biens de la terre, des eaux et des airs, a pour père, dit son Yasht, Ahoura-Mazda et pour mère Speñta-Armaiti, c'est-à-dire qu'elle est la fille du Ciel et de la Terre. Cette vieille croyance des Perses s'était conservée dans les mystères de Mithra. La cosmogonie que leurs adeptes ont sculptée sur la pierre, nous montre immédiatement après la représentation du Premier Principe (Temps ou Chaos) la Terre étendue à côté d'Atlas supportant le globe céleste (3).

Speñta-Armaiti était, selon la doctrine mazdéenne, à la

---

(1) Porphyre, *De Abstin.* IV, 16 : *Παρὰ τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτο θεράποντες Μάγοι προσαγορεύονται · τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐγχώριον διάλεκτον ὁ Μάγος*. Si l'on rapproche ces mots du § 41 de Dion (*τοῖς ἄριστα πρὸς ἀλήθειαν πεφυκόσι καὶ τοῦ θεοῦ ξυνιέναι δυναμένοις, οὓς Πέρσαι Μάγους ἐκάλεσαν, ἐπισταμένους θε.απεύειν τὸ δαιμόνιον*), il paraîtra certain qu'ils dérivent de la même source, qui est probablement Théophraste, *Περὶ εὐσεβείας*. — C'est à la même origine que remonte la glose d'Hésychius, *μαγεύειν · θεραπεύειν θεούς*. Cf. Pseudo-Platon, fr. B 10 a : *Μαγεία ἐστὶ... θεῶν θεραπεία* ; Clitarque dans Diogène, fr. D, 2 [*supra*, p. 34 n. 1] ; Plut., *Artax.*, 3 : *Διδάξας Κῦρον μαγεύειν*, et l'inscription de Rhodandos (Grégoire, *C. R. Acad. Inscr.*, 1908, p. 434 ; *Rép. épigr. sémitique*, II, 966) : *Σαγάριος Μαγ[αφέ]ρνου... ἐμάγευσε Μίθρῃ*.

(2) Cf. *M.M.M.*, I, p. 138 ss. : Atar, le Feu, est constamment appelé « fils d'Ahoura-Mazda ».

(3) *Ibid.*, I, p. 155.

fois la fille et la femme d'Ahoura-Mazda, et l'on voit dans les livres pehlvis ce mariage mythique invoqué comme modèle du *Khêtûk-das* des fidèles (1). Au témoignage d'Eznik, Hormizd avait couché avec sa mère pour créer le soleil, et avec sa sœur pour créer la lune, et l'on voit par la polémique des textes syriaques que l'idée de cet inceste divin était courante parmi les mazdéens zervanistes (2). Sans doute les Mages hellénisés d'Asie Mineure proposaient-ils aussi comme exemple d'une union entre frère et sœur, regardée comme la plus pieuse de toutes, l'hymen qui avait uni au ciel Zeus et Héra, *soror et coniux Iovis* (3).

Toutefois, ces antiques conceptions d'une religion naturiste avaient provoqué la réflexion des théologiens qui, sous l'influence des Chaldéens ou des Grecs, y introduisirent la théorie des quatre éléments. La transformation de la vieille croyance iranienne était d'autant plus aisée, que les Stoïciens eux-mêmes avaient, selon leur coutume, donné des interprétations physiques du mariage de Zeus et d'Héra, et Chry-

---

(1) West, *Pahlavi Texts*, II, p. 392 ss. ; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 128. Cf. *supra*, p. 78 ss.

(2) Cf. les Actes d'Adhourhormizd, fr. S 7 (p. 109 n. 3 ; p. 111 n. 2), — et Mar Abhâ, fr. S 3 (p. 98 n. 5). — Comparer l'inscription araméenne d'Arabissos (Chabot, *Rép. épigr. sémit.*, III, 1785), où la Religion mazdéenne est dite sœur de Bèl (= Ahoura-Mazda) : « Die Königin, die Schwester und Frau des Königs Bel sprach so : « Ich bin die Frau des Königs Bel ». Hiernach sprach Bel zu Dēn Mazdaianiš : « Du meine Schwester, bist sehr weise und schöner bist du als alle Göttinen und deshalb habe ich dich gemacht zur Frau des Bel. » Cf. *Religions orient.*[4], p. 275, note 33.

(3) Cf. Chrysippe, *infra*, p. 96 n. 1 ; Lucien, *De sacrificiis*, 5 : Zeus *ἔγημε τὴν Ἥραν τὴν ἀδελφὴν κατὰ τοὺς Περσῶν καὶ Ἀσσυρίων νόμους* ; Macrobe, *Somnium Scip.*, I, 17, 15 : *Hinc et Iuno soror eius* (*Iovis*) *et coniux vocatur*, avec le commentaire de Mras, *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1933, p. 261, l. 6 ss. — Georges le Moine affirme encore nettement (*Chronic.*, I, p. 12 = fr. B 51 c) que *νόμος ἐγένετο Πέρσαις λαμβάνειν* (*εἰς γυναῖκας*) *τὰς ἑαυτῶν ἀδελφὰς διὰ τὸ καὶ τὸν Δία λαβεῖν τὴν ἑαυτοῦ ἀδελφὴν Ἥραν.*

sippe s'était livré à ce propos à des spéculations scabreuses, dignes d'un freudiste, et qui avaient fait scandale (1). Un précieux fragment qui nous est conservé par Hippolyte (fr. D 1), jette quelque jour sur cette transformation. « Au sujet des choses nées de la terre et du ciel, voici ce que dit Zaratas (le Zoroastre chaldéen) : il oppose une divinité céleste à une divinité chthonienne (Ahriman) ; celle-ci fait sortir de la terre l'eau, et la première produit un feu combiné avec l'air », puis il est dit que ces éléments forment l'essence de toutes choses. Ce système n'est point encore celui de l'hymne de Dion, mais il s'en rapproche, et il nous montre comment on y est arrivé.

Le syncrétisme des Maguséens d'Asie Mineure a pu se compliquer encore d'un autre élément. Otto Kern a rapproché le *Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον* dont parle Dion, d'un fragment des *Ἱεροὶ λόγοι* orphiques, qui célébrait l'union de Zeus et de Héra, père et mère de toutes choses (2). La ressemblance entre les deux mythes est assez vague. Dans l'hymne nuptial du rhéteur de Pruse, comme dans celui du quadrige, Zeus représente le feu et Héra l'air, interprétation qui est proprement, non pas orphique, mais stoïcienne (3), bien qu'on la trouve à une date tardive dans l'hymne orphique à Héra. De plus, les mots *ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ὑμνοῦσιν* s'appliquent à des mystères encore célébrés au moment où Dion écrivait, alors que, selon toute probabilité,

(1) *Fragm. Stoic.* II, n°s 1071-1074. Pour Chrysippe, Héra est la matière (*ὕλη*), qui reçoit les *σπερματικοὶ λόγοι*. Mais cf. fr. 1075 : « Aer interiectus inter mare et caelum Iunonis nomine consecratur, quae est *soror et coniunx Iovis*, quod ei similitudo est aetheris et cum eo summa *coniunctio*. »

(2) Kern, *Orph. fragm.* n° 163. Le passage de Proclus, cité en même temps que Dion, fait manifestement allusion au *ἱερὸς γάμος* d'Éleusis et d'autres mystères grecs.

(3) Cf. en particulier v. Arnim, fr. 1075, cité plus haut, n. 1.

(4) *Hymn.*, 16. Il est généralement reconnu aujourd'hui que les

au commencement de l'Empire, l'orphisme n'était plus la foi d'une secte vivante, mais seulement une tradition littéraire (1). Seulement cette tradition fut amalgamée par les sectateurs de Mithra avec celle de leur religion. Ils identifiaient avec leur dieu le Phanès orphique, créateur de la lumière, et il est très vraisemblable que déjà les Maguséens d'Asie Mineure avaient combiné leur antique cosmogonie avec celle de l'orphisme, qui s'y rattachait par une certaine affinité (2). Un rapprochement de ce genre a pu s'opérer à propos de l'hymen fécond du Ciel et de la Terre.

En résumé, on voit comment un clergé de « sages » qui se plaisait aux spéculations théologiques et s'intéressait à la science de son temps, a modifié ses dogmes sous l'influence de la pensée grecque et en particulier des théories stoïciennes. Il pouvait d'autant plus facilement s'adapter aux conceptions du Portique, que celles-ci étaient dans une large mesure une philosophie de Sémites et qu'elles avaient incorporé dans leur système maintes idées chaldéennes (3).

Les doctrines stoïciennes des hymnes de Dion n'ont pas été prêtées par celui-ci aux Mages ; ce sont les Mages d'Asie Mineure eux-mêmes qui les avaient combinées avec leurs traditions religieuses ; et l'on comprend dès lors que le sophiste de Pruse, ayant eu l'occasion de lire quelque euchologe de ces Maguséens, y ait reconnu avec surprise ses propres idées exposées sous le voile d'allégories poétiques, et s'y soit intéressé au point d'en tirer la substance d'un de ses discours.

---

hymnes dits orphiques expriment des croyances très éloignées de l'ancien l'orphisme grec.

(1) Cf. *Relig. Orient.*[4], p. 303 ss.

(2) Cf. Cumont, *Mithra et l'Orphisme*, dans *Revue hist. des religions*, CIX, 1934, p. 63 ss.

(3) Cf. *supra*, p. 32, note 1.

2. — *La liturgie mithriaque.*

Dion, nous le rappelions, précise que les deux hymnes qu'il résume étaient chantés dans des cérémonies secrètes (l. 1, *ἐν ἀποῤῥήτοις τελεταῖς* ; p. 151, l. 9, *ἐν ἀῤῥήτοις τελεταῖς*). Il n'est plus permis d'en douter depuis la découverte de Dieburg (p. 92), Dion a en vue ici les mystères de Mithra, qui, nés en Asie Mineure, commençaient de son temps à se répandre même en Occident. Si l'auteur de ces prières liturgiques est pour lui Zoroastre, de qui les Mages les tiendraient, c'est que les mithriastes regardaient le grand réformateur du mazdéisme comme ayant institué leurs vieux rites, qu'ils pratiquaient avec une fidélité scrupuleuse [1]. Dans le *spelaeum* de Doura, nous l'avons déjà noté (p. 39), on voyait à côté des représentations de la légende de Mithra, deux portraits de Mages en costume perse, siégeant dans leur chaire doctorale et tenant chacun un *volumen*, les livres dont on les croyait les auteurs. Il paraît certain que ces peintures figurent des docteurs fameux de la secte, probablement Zoroastre, qui passait pour le fondateur des mystères, et Ostanès, le plus célèbre de ses disciples. La liturgie mithriaque était donc considérée comme zoroastrienne et nous avons ajouté aux hymnes de Dion les quelques bribes de poésies ou de formules rituelles que nous ont transmises les écrivains et les inscriptions.

3. — Les *Λόγια Ζωροάστρου*.

Il est plus difficile de préciser la portée d'un passage de Nicolas de Damas (fr. D 9) où, parlant des prodiges qui sau-

(1) Porphyre, *De Antro Nymph.*, 5 [fr. B 18] ; cf. *M.M.M.*, I, p. 314, et Ostanès fr. 8 a.

vèrent Crésus de la flamme du bûcher, cet historien ajoute que les assistants remplis d'effroi, se rappelèrent alors *τοὺς τῆς Σιβύλλης χρησμούς, τά τε Ζωροάστρου λόγια*. On admettait généralement que ce passage de l'érudit syrien, contemporain d'Auguste, remontait, comme tout le récit qui précède, jusqu'à Xanthos le Lydien, qui ailleurs aussi faisait mention de Zoroastre (1). C'est ce qu'incline encore à croire le dernier éditeur de Nicolas (2), malgré l'opinion contraire d'Éd. Meyer, qui ne voulait voir dans cette citation que « l'érudition d'un antiquaire de l'époque hellénistique ». Il serait vain de prétendre déterminer le contenu de ces *Λόγια* auxquels il n'est fait qu'une brève allusion. Peut-être Nicolas a-t-il songé à la prohibition, imposée par le mazdéisme, de souiller le feu sacré en lui faisant incinérer un cadavre : brûler Crésus sur le bûcher était ainsi une impiété. Le contexte permettrait aussi de supposer que les *Λόγια* zoroastriens, joints aux oracles sibyllins, désignent une prophétie de la succession des règnes ou royaumes du genre de celles que le Bahman-Yasht prête à Zoroastre. L'apocalypse d'Hystaspe qu'on lisait sous l'Empire romain, commençait vraisemblablement par une révélation analogue (Hyst. fr. 13). La chute soudaine de la dynastie lydienne a pu être mise en rapport avec de pareilles vaticinations. Mais la connaissance et même l'existence de tels écrits mazdéens est plus vraisemblable à l'époque de Nicolas de Damas qu'à celle de Xanthos, et les *Λόγια Ζωροάστρου* pourraient bien avoir été rédigés en grec vers le début de notre ère comme les *Χρήσεις Ὑστάσπου* (4).

---

(1) Diogène Laërce, I, 2 = fr. B 1, l. 17 ; cf. *supra*, p. 7.

(2) Jacoby, *Fr. Gr. hist.*, II, C, fr. 90, p. 252.

(3) *Gesch. des Altertums* I, 503 : « *Antiquarische Gelehrsamkeit der hellenistischen Zeit* ». De même Wachsmuth, *Einleit. in das Studium der alten Gesch.* 1895, p. 464, parle d'une source tardive « *die Herodot hellenistischem Geschmack entsprechend aufgeputzt hat* ».

(4) Sur les *Λόγια* attribués à Zoroastre par Pléthon, cf. *infra*, p. 158 ss.

4. — Les *Ζαραδεῖοι εὐχαί*.

Il faut descendre jusqu'à l'époque byzantine pour trouver une autre mention des hymnes liturgiques attribués à Zoroastre. La formule d'abjuration imposée par l'Église grecque aux Manichéens convertis anathématise *τὰς Ζαραδείους ὀνομαζομένας εὐχάς*. Cette condamnation appartient à la partie la plus ancienne de la formule, celle qui remonte vraisemblablement à l'époque de Justinien et peut-être plus haut, et par suite, elle se rapporte aux anciens Manichéens, non aux Pauliciens du moyen âge, que vise la fin du document. Mais nous ignorons absolument ce qu'il faut entendre par ces prières zoroastriennes du manichéisme. Il n'est pas impossible que Mani ou ses disciples aient accueilli certains hymnes des Mages, puisqu'ils prétendaient compléter et fondre dans une grande synthèse le mazdéisme, le christianisme et le bouddhisme (1). On a trouvé parmi les fragments manichéens recueillis dans le Turkestan une citation inintelligible d'un « écrit zoroastrien » dont le caractère ne peut-être déterminé (2) et un début d'hymne, où « le véridique Zoroastre » est nommé (3). D'autre part, nous savons que certains apocryphes attribués à Zoroastre circulaient parmi les gnostiques (p. 155), et par l'intermédiaire de ceux-ci, ils ont pu parvenir jusqu'aux sectateurs de la grande religion qui est l'aboutissement de la gnose orientale. Les livres de Mâni récemment retrouvés en Égypte jetteront peut-être quelque clarté sur cette question obscure.

---

(1) Sur le début du Shâpurakan, conservé par Albirouni, et sur les *Kephalaïa* manichéens récemment retrouvés, cf. fr. S 2.

(2) A. Von Le Coq, *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1908, p. 398.

(3) Sur ce morceau, dont Reitzenstein (*Das iranische Erlösungsmysterium* p. 2 ss.) a tiré des conclusions hasardeuses, cf. Schaeder, *Urform des man. Systems* (Bibliothek Warburg, Vorträge 1924-1925), Leipzig, 1927, p. 105, n. 3.

5. — *Le Recueil sacré de Philon de Byblos.*

Si des textes suffisamment explicites attestent à travers l'histoire, nous venons de le voir, l'existence d'hymnes ou prières attribuées à Zoroastre, nous sommes moins assurés de l'existence d'un « Recueil sacré », *Ἱερὰ συναγωγὴ τῶν Περσικῶν*, dont Philon de Byblos prétend transcrire un passage (fr. O 11). Ce livre aurait regardé comme l'Être suprême, éternel, increé et créateur, doué de toutes les vertus, un dieu à tête d'épervier. Ce détail surprenant, manifestement emprunté à la religion égyptienne, pourrait faire supposer un faux inventé de toutes pièces. Mais des passages parallèles, où il est pareillement fait mention d'un dieu éternel des Mages, inconnaissable et innommable, créateur de toutes les divinités [1], empêchent de croire à une simple falsification de Philon. Ce grammairien de l'époque d'Hadrien a été quelque peu réhabilité depuis que les découvertes de Ras-Shamra ont démontré qu'il avait vraiment utilisé de vieux documents religieux pour la rédaction de ses *Φοινικικά*. Il nous paraît certain qu'il a eu aussi sous les yeux un apocryphe zoroastrien. Cette *Ἱερὰ συναγωγή*, qui se donnait peut-être pour une traduction de l'Avesta, s'inspirait librement du système zervaniste, qui plaçait à l'origine des choses, comme Premier Principe, le Temps infini. Peut-être ce livre est-il identique aux falsifications qui eurent cours chez les gnostiques (p. 155).

(1) Cf. fr. O, 11 note 2, et *infra*, l'Appendice.

II. — ÉCRITS PHILOSOPHIQUES.

Au livre XIV de sa *Métaphysique*, à propos du dualisme qui identifie le principe de la génération avec l'idéal du bien, Aristote cite les Mages immédiatement après Phérécyde et tout un groupe d'auteurs chez qui la spéculation philosophique se mêle encore à la poésie, mais qui ne présentent cependant pas toujours leur pensée sous la forme d'un mythe (1). Pour s'exprimer ainsi, on pourrait le croire, Aristote avait dû prendre connaissance d'écrits à tendances philosophiques mis sous le nom des Mages, ou plutôt de l'antique révélateur de leur sagesse, dont il avait été à même de caractériser la doctrine dans son *Περὶ φιλοσοφίας*. Mais, comme on l'a fait observer (2), ce qu'Aristote avait lu dans les *Περσικά* de Dinon ou d'Héraclide de Cumes, a pu suffire pour l'autoriser à parler comme il l'a fait. Si la bibliothèque de l'école du Stagirite avait renfermé des écrits de Zoroastre, philologiques ou théologiques, il serait surprenant que la doxographie de son élève Théophraste n'eût jamais fait mention d'aucune des opinions qui s'y trouvaient formulées.

---

(1) Aristote, *Metaphys.*, N 4, p. 1091 b, 8 ss. Quant à Héraclite d'Éphèse, qui aurait peut-être connu le Zoroastrisme et subi son ascendant (fr. 14, Diels, etc.), cf. Luigi Stella, *Eraclito, Efeso e l'Oriente* (Rendiconti Accad. dei Lincei, 1927) p. 580 ss., et déjà Gladisch, *Herakleitos und Zoroaster*, 1859.

(2) E. Meyer, *Ursprung des Christentums*, t. II, p. 91 ; sur Héraclide de Cumes, cf. Jacoby, *Realenc.*, *s. v.* « Herakleides » n° 42, col. 469 ss.

En consultant les notes de notre recueil, on verra que, nulle part ailleurs — indépendamment, bien entendu, des textes qui sont des falsifications tardives (1) — nous ne trouvons une attribution certaine d'écrits philosophiques à Zoroastre, sauf dans un seul passage. Si isolé qu'il soit, ce témoignage mérite, il est vrai, la plus grande attention.

Il s'agit d'une des scolies du premier *Albiciade* (2). On y lit que Zoroastre aurait laissé des ouvrages divers (*συγγράμματα διάφορα*) « montrant que, selon lui, il y a dans la philosophie trois parties, la physique, l'économique et la politique ».

Le contexte de ce passage n'est malheureusement pas propre à en établir la provenance. Loin de sembles homogène, la scolie présente une suite de données disparates. Il faut noter, tout d'abord, que le prophète de l'Iran porte, au début de ce texte, son nom grécisé (*Ζωροάστρης*), nom considéré comme l'équivalent d '*ἀστροθύτης* (3), alors que, dans la tradition qui fait passer Pythagore par l'école du plus fameux des Mages à Babylone (p. 33), ce dernier est appelé Zaratas, transcription — comme on l'a vu — de l'araméen Zaradešt (4). D'ailleurs, en séparant par six millénaires l'existence de Zoroastre de celle de Platon, chronologie rapportée par Eudoxe de Cnide (5) et différente de celle d'Hermippe et d'Hermodore (6), le commentateur de l'*Alcibiade*, au commencement de sa notice, s'oppose encore à la tradition qui faisait de Zoroastre à la fois le contemporain de Pythagore et le représentant de la doctrine des Mages à Baby-

(1) Voir ci-dessous, p. 155.
(2) Voir fr. B 11.
(3) Dinon, fr. D 2, l. 25.
(4) Sur l'identité du personnage désigné par les deux noms, cf. *supra*, p. 36 ss.
(5) Cf. *supra*, p. 12.
(6) Cf. *supra*, p. 14

lone. D'autre part, pas plus que dans les Vies de Pythagores (1) ou dans le fameux extrait du *De Iside* (2), il n'est question dans la partie du texte relative à l'enseignement de Zoroastre, ni d'astronomie, ni de magie. On objectera peut-être que, l'astronomie n'étant qu'une section de la physique (*φυσικόν*), ne devait point être mentionnée spécialement. Mais nous répondrons que, chez Suidas, une notice d'origine ancienne (fr. O 5) distingue les *Μαθηματικά* (c'est-à-dire les *'Αποτελεσματικά*) de Zoroastre de ses *Φυσικά*. Notre scoliaste au contraire, dans l'œuvre qu'il résume, donne une part prépondérante à ce que nous pourrions appeler les sciences morales et politiques (*τὸ οἰκονομικὸν καὶ τὸ πολιτικόν*). Une indication de ce genre se concilie bien avec la légende pythagoricienne (3), où l'apôtre du dualisme iranien n'avait encore ni le nom ni la figure d'un astrolâtre ou d'un astronome (3). Pareillement, lorsque le scoliaste lui prête le goût de la retraite, l'abstinence des viandes et la pratique d'un long silence, c'est une suite de données d'origine pythagoricienne qu'il paraît résumer (4). De même encore, les opinions que le scoliaste mentionne sur la nationalité de Zoroastre, ne semblent point provenir d'auteurs qui soient ni fort anciens, ni étrangers. Loin de placer chez les Barbares les origines de la philosophie, comme le fit Hermippe par exemple, notre texte rapporte que Zoroastre fut, suivant les uns, un Hellène, et, suivant d'autres, le descendant d'hommes venus des terres d'au delà de la « grande mer », c'est à dire d'une région transocéanique. Windischmann s'est demandé si ce serait une réminiscence de la traversée faite par les hommes primitifs à travers la vaste mer « vers les six Kešvars

(1) Voir fr. B 25-27.
(2) Fr. D 5.
(3) Voir *supra*, p. 33.
(4) Voir *supra*, p. 27 s.

sous le règne de Tahmuraf » (1). On restera plus près de la vérité sans sortir de la littérature grecque. Nous trouvons en effet chez Plutarque le résumé d'une histoire où il est question, comme ici, d'hommes habitant sur les bords « du grand continent qui entoure la grande mer » — *τὴν μεγάλην ἤπειρον ὑφ' ἧς ἡ μεγάλη κύκλῳ περιέχεται θάλασσα* (2). Peut-être est-ce du côté de ces romans géographiques que l'on a des chances de rencontrer un jour la fable à laquelle le scoliaste de l'*Alcibiade* fait allusion (3). D'ailleurs, en attribuant à Zoroastre des ouvrages divers (*διάφορα*), rentrant dans le domaine de la physique, de l'économique et de la politique, ce n'est point un recueil analogue à celui de l'Avesta que le texte a en vue. Comme M. A. Delatte l'a observé (4), cette division tripartite est presque pareille à celle des trois ouvrages — un *παιδευτικόν*, un *πολιτικόν* et un *φυσικόν* — donnés à Pythagore par Diogène Laërce (5). De plus, une telle division correspond aux trois ordres d'activité de l'ancienne société pythagoricienne : les études scientifiques, l'éducation de la jeunesse et la politique (6).

De leur côté, les biographes de Pythagore — Porphyre du moins (7) — connaissent la composition tripartite de ces écrits

(1) Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 275, n. 1 ; cf. Boundahish XV, 27 (p. 58 West) ; XVII, 4 (p. 62) ; XIX, 13 (p. 69).

(2) Plut., *De facie in orbe lunae*, 26, p. 941 AB ; cf. Pohlenz, *Real-enc.*, *s.v.* « Kronos », col. 2013.

(3) Antonius Diogène écrivit un *Περὶ τῶν ὑπὲρ Θούλην ἀπίστων*, qui est cité chez les biographes de Pythagore.

(4) *Vie de Pythagore*, 1922, p. 160 ss.

(5) Diog. Laërce, VIII, 6 ; il s'agit, en réalité, d'un faux composé, suivant H. Diels (*Archiv für Gesch. der Philos.*, t. III, p. 453), vers le IIIe siècle ou le IIe siècle av. J.-C., et rédigé en partie d'après le *Recueil de Sentences pythagoriciennes* d'Aristoxène.

(6) Cf. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, 1922, p. 25 ss. Les Stoïciens, ou le sait, avaient une autre division de la philosophie en trois parties : *φυσικόν, ἠθικόν, λογικόν* (Diogène, VII, 39 ; Zénon fr. 45 Arnim ; cf. Zeller, *Phil. Gr.*, IV, 61 s.).

(7) Cf. fr. B 27, n. 4.

apocryphes de Pythagore, dont ils invoquent plus d'une fois le témoignage. C'est de l'un ou l'autre d'entre eux que provient peut-être, en fin de compte, ce qui nous est rapporté de la division analogue de l'œuvre de Zoroastre. En présentant au public trois écrits de Pythagore intitulés à peu près comme ceux de son maître Zaratas, on aurait ajouté un trait de plus à la ressemblance de l'œuvre des deux grands réformateurs religieux. Serait-ce Aristoxène qui aurait fourni aux pythagoriciens ces renseignements sur les écrits de Zoroastre? ou bien, inversement, sont-ce les apocryphes de Pythagore qui ont suggéré l'idée de la division tripartite de l'œuvre du prophète mazdéen? La question paraît insoluble pour nous. Mais l'expression employée par le scoliaste suggère l'idée que l'on a prétendu reconnaître dans des livres mis sous le nom du sage oriental une classification du savoir humain qui probablement n'y figurait pas.

III. — LES QUATRE LIVRES *ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ.*

Les œuvres du Pseudo-Zoroastre dont les titres sont parvenus jusqu'aux Byzantins, sont énumérées avec le plus de précision dans un article de Suidas, qui remonte à Hésychius (fr. O 5) :

Φέρεται δὲ αὐτοῦ Περὶ φύσεως βιβλία δ', Περὶ λίθων τιμίων α', Ἀστεροσκοπικά, Ἀποτελεσματικὰ βιβλία ε'. Nous allons en parler successivement.

De ces ouvrages, celui sur lequel nous sommes le mieux renseignés est le traité « Sur la Nature », auquel le lexicographe fait aussi allusion dans la seconde partie de son article, qui est un doublet de la première : *Ζωρομάσδρης ... ἔγραψε μαθηματικὰ καὶ φυσικά.*

Les religions orientales n'ont point séparé les spéculations sur les dieux et sur l'homme de l'étude du monde matériel. La foi s'y liant intimement à l'érudition (1), le théologien était aussi un physicien. Les clercs s'occupaient à leur façon de recherches sur les trois règnes de la nature. Les animaux, les plantes, les pierres étaient unis aux puissances célestes par des affinités secrètes, qui leur communiquaient des propriétés mystérieuses. La sagesse divine révélait aux âmes pieuses l'action de forces occultes qui provoquaient tous les phénomènes physiques. Il n'est pas étonnant que Zoroastre en particulier ait été regardé par les mazdéens comme possédant la « science du monde » en même temps

(1) Cf. *Religions orientales* 4, p. 27, et l'*Egypte des astrologues*, p. 152 ss.

que la « science angélique ». Le Dinkart (1) lui attribue des connaissances médicales et juridiques, le pouvoir d'écarter la peste, de protéger contre les maléfices, de faire tomber la pluie, de chasser les bêtes féroces et les insectes malfaisants. Les Grecs héritèrent de cette conception d'un sage instruit des secrets du ciel et de la terre. Une tradition voulait que Pythagore se fût rendu à Babylone pour y recevoir les enseignements de Zoroastre (p. 33), et Porphyre, qui suit ici Antonius Diogène, précise que le philosophe *τὸν περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί* (2). Le savoir qu'on attribuait au Maître était en réalité celui que cultivaient ses disciples. Philon d'Alexandrie parle à deux reprises de ces Mages « qui, étudiant les œuvres de la nature pour découvrir la vérité, reçoivent en silence et communiquent des révélations plus claires sur les prodiges divins » (3). Faut-il voir dans ces assertions un écho direct de la réputation dont jouissaient les livres *Περὶ φύσεως* dont Zoroastre était censément l'auteur ? Il se peut, et nous y reviendrons. Tout au moins, elles nous font comprendre comment un ouvrage traitant des sciences naturelles, dont ne cessaient de se pré-

---

(1) Dinkart, VII, 5, 8 (trad. West, *Pahlavi texts*, V, p. 75 s.). Cf. Jackson, *Zoroaster*, p. 95 ss. — « L'Avesta sassanide formait une sorte d'encyclopédie de toutes les sciences » comme le montre Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 137.

(2) Porphyre, *Vita Pyth.*, 12 [= fr. B 27). Cf. aussi Justin (c'est à dire Trogue Pompée) I, 1, 9 [fr. B 33 a] : « Zoroaster, qui primus dicitur artes magicas invenisse et mundi principia siderumque motus diligentissime spectasse. »

(3) Philon, *Quod omnis probus liber*, 11, § 74 (t. VI, p. 21, 14 C.-W.) : *Ἐν Πέρσαις... Μάγοι οἳ τὰ φύσεως ἔργα διερευνώμενοι πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας καθ' ἡσυχίαν τὰς θείας ἀρετὰς τρανοτέραις ἐμφάσεσιν ἱεροφαντοῦνται καὶ ἱεροφαντοῦσιν.* *De special. legibus*, III, 18, § 100 (t. V, p. 178, 9) : *Τὴν ἀληθῆ μαγικήν, ὀπτικὴν ἐπιστήμην οὖσαν, ᾗ τὰ τῆς φύσεως ἔργα τρανοτέραις φαντασίαις αὐγάζεται.* Les « vertus divines » ne sont pas, comme on l'a supposé, les Amshaspands, ce qu'exclut le contexte, mais les manifestations de la puissance de Dieu dans la nature, selon un sens fréquent des mots *ἀρεταί* ou *δυνάμεις* (*Relig. orient.*[4], p. 270, n. 113).

occuper les Mages, a pu être attribué à celui qu'ils vénéraient comme l'auteur de toute sapience.

La première question à résoudre est celle de la date où fut composé cet apocryphe zoroastrien. Proclus consultait encore les quatre livres *Περὶ φύσεως* de « Zoroastre, fils d'Harmonios, le Pamphylien », adressés au roi Cyrus. Il transcrit les premières lignes de cette œuvre curieuse sur laquelle il nous fournit quelques données précises (fr. O 13). Le même morceau est reproduit, avec certaines variantes, par Clément d'Alexandrie (fr. O 12), et nous obtenons ainsi l'assurance que cet aprocryphe est antérieur à la fin du IIe siècle de notre ère, date où furent composées les *Stromates*. D'autre part, une théorie du Pseudo-Zoroastre sur la conception et l'accouchement est reproduite par l'astrologue Antiochos (fr. O 15a, n. 2), qui paraît avoir transcrit aussi un autre chapitre du *Περὶ φύσεως* (*infra*, p. 121). L'époque où écrivait Antiochos n'est point certaine, mais elle se place selon toute vraisemblance entre l'an 100 avant et l'an 50 après J.-C. [1]. Ceci reporterait donc la composition de l'ensemble de l'œuvre zoroastrienne sensiblement plus tôt que ne permettrait de le faire la citation de Clément d'Alexandrie.

Nous serons amenés à la même conclusion si nous considérons de plus près le passage de Porphyre invoqué plus haut (B 27). C'est un texte particulièrement important ; car Porphyre, qui fut chargé par Plotin de démontrer la fausseté d'une apocalypse de Zoroastre (fr. O 105), était au courant de toute la littérature qui circulait sous ce nom prestigieux. Il paraît probable que les mots qu'on y lit τὸν π ε ρ ὶ φ ύ σ ε ω ς λόγονἦκουσε sont inspirés par l'ouvrage qui avait précisément ce titre [2]. Il s'ensuit d'abord que Porphyre était

(1) *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1933, p. 144. — Sur la différence à faire entre l'apocryphe de Clément et le *Περὶ φύσεως* proprement dit, cf. notre t. II, p. 160 n. 1.

(2) Comme l'admet A. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 161.

convaincu de l'authenticité de cet ouvrage, aussi bien que de la réalité des rapports de Pythagore avec Zaratas le Babylonien. Mais la source de Porphyre pour ce morceau est, nous le disions, Antonius Diogène, qui vivait au Ier siècle de notre ère et lui-même reprenait de vieilles traditions, remontant au moins jusqu'à Aristoxène, sur le prétendu voyage de Pythagore à Babylone (fr. B 25a) (1). Si l'on rapproche de ces faits les assertions de Philon le Juif (2), qui, écrivant tout au début de notre ère d'après des auteurs plus anciens, parle des études que les Mages consacrent à la même *Physis*, il apparaîtra qu'un ensemble de présomptions très fortes tendent à faire remonter la composition des livres zoroastriens jusqu'à la période alexandrine.

D'autre part, les citations de Proclus prouvent à l'évidence que le *Περὶ φύσεως* est postérieur à Platon, puisque son auteur, pour donner plus de crédit à ses révélations, avait identifié Zoroastre avec Er, fils d'Arménios, héros d'un mythe célèbre de la *République*. Faut-il le placer sensiblement plus tard? Un indice chronologique nous est fourni par l'observation de Proclus (fr. O 13) que, contrairement à Platon, ce traité plaçait le soleil au milieu des planètes, c'est-à-dire connaissait l'ordonnance « chaldéenne » de ces astres, Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne, celle que suit aussi un extrait des *Ἀποτελεσματικά* (fr. O 83). Mais quand cette ordonnance fut-elle introduite dans la science grecque? Le premier écrivain dont on puisse affirmer qu'il l'avait adoptée, est Diogène de Babylonie, vers l'an 160 av. J.-C. (3). Mais comme ce classement des sept planètes d'après leur distance de la terre est donné

(1) Sur cette tradition, cf. *supra*, p. 33 s.
(2) Cf. *supra*, p. 108, n. 3
(3) Cf. notre *Théologie solaire* (Mém. sav. étr. Acad. Inscr. XII), 1909, p.471, n. 1 ; Boll, dans *Realenc.*, *s.v.* « Hebdomas », col. 2567. — Cf. *infra* les Additions.

pour une innovation « chaldéenne », il a pu être présenté plus tôt comme une conquête de la science dans un ouvrage qui, suivant Proclus — et les fragments confirment cette observation — était « rempli de spéculations astrologiques », c'est-à-dire prétendait révéler aux Grecs les théories des Chaldéens. A quelle époque ceux-ci ont ils formulé le système planétaire qui porte leur nom ? Nous n'en savons rien, mais certainement avant d'être vulgarisé, ce fut la doctrine d'une école d'astronomes. Elle dut naître dès qu'on connut exactement la durée de la révolution des sept planètes. Les savants babyloniens conclurent d'une durée plus longue à une orbite plus vaste, c'est-à-dire à une distance plus grande de la terre.

Proclus, ou pour mieux dire, Porphyre (1), semble dire que Colotès, le disciple d'Épicure, remplaçait en tête du mythe platonicien le nom d'Er par celui de Zoroastre, et l'on est tenté de croire que c'est précisément notre apocryphe qui lui avait paru imposer cette substitution de noms dans le texte du grand philosophe. Dans ce cas, le *Περὶ φύσεως* ne pourrait guère être postérieur au milieu du IIIe siècle avant notre ère (2). Il serait alors à peine plus récent que les *Βαβυλωνιακά* de Bérose, publiés entre 293 et 280 (3), et ferait partie des premiers écrits qui prétendirent initier les Grecs à l'érudition des prêtres de la Mésopotamie.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre du Pseudo-Zoroastre, qui était étendue, puisqu'elle comptait quatre livres, appartient

(1) Le commentaire de Porphyre sur la *République* est la source à laquelle Proclus emprunte tout ce qu'il sait de Colotès (cf. Mras, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1933, p. 235, n. 2). Il n'est pas possible de déterminer, parmi les nombreux exégètes du mythe platonicien (Proclus, t. II, p. 96, 10), lequel a transmis ces informations à Porphyre lui-même.

(2) Épicure étant mort en 270, son élève Colotès, ne peut guère avoir vécu au delà de 240.

(3) Schnabel, *Berossos*, 1923, p. 8 ss.

à un genre de compositions assez nombreuses à l'époque hellénistique. Cette littérature se rattache aux anciens livres *Περὶ φύσεως* de la philosophie présocratique, qui n'étaient pas de simples traités d'histoire naturelle, mais des ouvrages théologiques, où les dieux étaient expliqués comme des forces ou des phénomènes cosmiques. A l'étude des énergies ou des éléments de l'univers, on pouvait ainsi rattacher une révélation de toute la destinée du monde et de l'homme ([1]). Les soi-disant sages de l'époque alexandrine n'y manquèrent pas, mais ce qui distingue leurs écrits de ceux d'autrefois, c'est la large place qu'ils y accordèrent aux pseudo-sciences importées de Babylonie ou de Perse, à l'astrologie et à la magie. La *Φυσικὴ ἱστορία* de Bolos de Mendès, qui, vers l'an 200 avant notre ère, se fit fort de révéler les propriétés occultes de toute la nature organique et inorganique ([2]), fut suivie d'une série nombreuse de compilations analogues où débordait le savoir trouble de l'Orient ([3]). C'est à cette catégorie d'ouvrages qu'appartient le *Περὶ φύσεως*, et l'on peut soupçonner que déjà Bolos l'a utilisé.

Cette œuvre commençait par une description de l'Hadès, qui semble en avoir été d'abord indépendante ([4]). C'était une des nombreuses « Descentes aux Enfers » qu'a connues la littérature antique ([5]). Cette apocalypse exposait les

---

(1) Cf. à ce propos les considérations suggestives de H. Liesegang, *Griechische Philosophie als Mysterion* dans *Festschrift f. Franz Poland, Philol. Wochenschr.*, 1932, p. 245 ss.

(2) Wellmann, *Die Φυσικά des Bolos-Demokritos und der Magier Anaxilaos von Larissa* (Abhandl. Akad. Berlin, 1928, nº 7) ; cf. Wellmann, *Der Physiologus* (*Philologus*, Supplementband, XXII), 1930, p. 19 ss.

(3) Wellmann, *Bolos-Demokritos*, *l.l.*, p. 14, n. 9. Cf. ce qui est dit d'Ostanès, qu'a connu Bolos, *infra*, p. 171. — Cependant dans les *Geoponica*, I, 12 (= fr. O 42, p. 187, n. 1) les présages de Démocrite (= Bolos ?) sont opposés à ceux de Zoroastre.

(4) Cf. fr. O 13, p. 160, n. 1.

(5) Ganschinietz dans *Realenc.* s.v. *Κατάβασις* ; Isidore Lévy, *La*

vérités divines révélées dans l'autre monde à l'âme de Zoroastre, qui ressuscité — comme Er, fils d Arménios, dans Platon (1) — avait fait profiter les autres hommes de cette expérience merveilleuse. Nous n'apprenons rien de ce que contenait sa description du séjour des ombres, sauf un détail, qui paraît être authentiquement mazdéen : la déesse Anankè y était identifiée avec l'Air (2). Mais on se souviendra que le mazdéisme a développé de bonne heure une conception originale de la destinée de l'âme dans l'au-delà, et le livre d'Artâ-Vîrâf, bien que d'époque tardive (3), suffirait à prouver que le thème de la *Κατάβασις εἰς Ἅιδου* ne lui était pas étranger. Zoroastre et les autres Mages (4) ont ainsi été considérés par les Grecs comme les maîtres les plus autorisés en cette matière ; nul n'était plus capable qu'eux de déchirer le voile qui cachait les mystères de la vie future. Nous l'avons vu (p. 81), Héraclide le Pontique avait composé un livre intitulé *Ζωροάστρης*, en même temps qu'un autre *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* (5). L'auteur de l'*Axiochos*, voulant répandre dans les milieux grecs des idées orientales sur le monde souterrain, les place sous le patronage du Mage Gobryas (6). Quand le héros de la *Nécyomancie* de Lucien désire se faire ouvrir les portes de l'Hadès, il s'adresse pareillement « aux Mages, disciples de Zoroastre » (7), les plus désignés pour l'y

---

légende de Pythagore, 1927, pp. 79 ss. ; 154 ss. ; Joseph Kroll, *Gott und Hölle*, 1932, p. 363 ss.

(1) Cf. fr. O 94 (p. 238) l'extrait d'Abenragel, *De iis qui reviviscunt semel mortui* ; cf. *infra*, p. 141 et les Additions à la p. 19.

(2) Cf. fr. O 13 et la note 3.

(3) Ganschinietz, *l.c.*, col. 2391 ss.

(4) Cf. Ostanès, fr. 12 (p. 287).

(5) Plut. *Adv. Coloten*, 14, p. 1115A = fr. B 12a. Cf. Ganschinietz, col. 2415, nº 21.

(6) Cf. *Les enfers selon l'Axiochos*, dans *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1920, p. 272.

(7) Lucien, *Necyom.*, c. 6 = fr. B 30.

faire descendre et l'en ramener sûrement. Il renouvelait ainsi le voyage qu'avait entrepris le prophète lui-même, selon le début du *Περὶ φύσεως*.

L'âme de Zoroastre avait appris, pendant ses pérégrinations, bien d'autres choses encore. C'étaient tous les phénomènes de la Nature, nous l'avons dit, que le *Περὶ φύσεως* prétendait expliquer. Les doctrines que Proclus attribue à ce sage dans son commentaire de la *République*, et qu'il tire certainement de l'œuvre suspecte qu'il nous dit avoir connue lui-même, sont relatives aux lois astrologiques de la conception et de la naissance des enfants (fr. O 14-15).

Il se peut qu'une indication commune à Hippolyte et à Porphyre (c'est-à-dire d'Antonius Diogène) sur la fève née en même temps que l'homme, selon Zaratas, de la pourriture originelle qui produisit tous les animaux et les végétaux, ait été empruntée à une cosmogonie racontée dans le *Περὶ Φύσεως* [1]. Toutefois, la provenance des éléments dont est formée la légende de Pythagore est si incertaine, qu'il est impossible de déterminer l'origine d'une histoire invoquée pour justifier la prohibition de manger des fèves.



Un traité sur la nature devait nécessairement s'occuper du règne végétal, et la botanique ne pouvait en être absente. Elle figurait d'autant plus sûrement dans cet ouvrage pseudo-zoroastrien, que certaines plantes étaient sacrées, même pour le mazdéisme orthodoxe : on sait quelle valeur religieuse on attachait dans la liturgie au *haoma*, qui fournissait le breuvage sacré, au *baresman* ou faisceau de brin-

---

(1) Fragm. D 1 et les notes. Cf. la doctrine analogue de Démocrite chez Diodore I, 7, 1, c'est-à-dire Hécatée d'Abdère (d'après K. Reinhardt, *Hermes*, XLVII, 1912, p. 493 ss.) ; cf. Diels, *Vorsokrat.*, 68 [55] B 5.

dilles de tamaris (1), et selon Hérodote, dans les sacrifices, le Mage plaçait la chair des victimes sur une couche d'herbes tendres, en particulier de trèfle (2). Par contre si l'on voulait faire une offrande à Ahriman, on pilait dans un mortier l'omômi, probablement une espèce d'amome (fr. D 4, n. 7). Car le règne végétal, comme le reste de la création, était partagé entre l'Esprit du Bien et l'Esprit du Mal, et parmi les « cent mille » espèces de plantes qui germent sur la terre, le Boundahish, dans un chapitre entier, énumère celles qui sont utiles et salutaires, et il cite pour finir les trente fleurs qui appartiennent aux anges ou génies présidant aux jours du mois (3).

Ces spéculations peuvent sans doute nous donner quelque idée de ce qu'était la botanique du *Περὶ φύσεως*. Mais si cet ouvrage mettait les plantes en rapport avec les esprits qui peuplaient la nature, il paraît s'être attaché surtout à noter les effets bienfaisants ou funestes que les végétaux produisaient sur la santé des hommes. Car le Mage qui connaissait les vertus curatives des simples, était aussi capable de composer des breuvages mortels à l'aide de sucs vénéneux, et quand, devenu synonyme de magicien, le mot *μάγος* prit un sens péjoratif (p. 144), on l'associa souvent à celui de *φαρμακός* ou *veneficus* (4).

---

(1) Strabon, XV, 3, 14, p. 733 C : *Τὰς δ' ἐπῳδὰς ποιοῦνται πολὺν χρόνον ῥάβδων μυρικίνων λεπτῶν δέσμην κατέχοντες*. Le *barsom* est encore formé de baguettes de tamaris en Perse à l'heure actuelle ; cf. Hastings, *Encyclop. of Relig.*, s.v. « Barsom », col.425. Voir aussi les Actes de Ste Sira (fr. D 12). — Le baresman est déjà figuré sur le bas relief de Dascylium ; cf. nos *Relig. orient.*4, p. 135, fig. 10, d'après *Bull. corr. hell.*, XXXVII, 1913, pl. VIII.

(2) Hérodote, I, 132, 2 : *Ὑποπάσας ποίην ὡς ἁπαλωτάτην, μάλιστα δὲ τὸ τρίφυλλον* ; cf. Strabon, *l.c.* : *Ἐπὶ μυρρίνην ἢ δάφνην διαθέντες τὰ κρέα.*

(3) Boundahish, ch. 27 (p. 99 West) ; cf. ch. 9 (p. 31), et Zad-Sparam, ch. 8 (p. 176), où il est spécifié que Tishtar provoqua une pluie qui fit croître dix mille espèces de plantes qui écartent les dix mille genres de maladies.

(4) Dans le livre de Daniel (II, 2), Nabuchodonosor convoque les

C'est au *Περὶ φύσεως* que doivent appartenir les noms de plantes attribués à Zoroastre par le Pseudo-Dioscoride et le Pseudo-Apulée (fr. O 16 ss.) (1). Wellman a démontré (2) que les listes copieuses de noms grecs, latins et barbares qu'on lit dans le *De materia medica* ne faisaient pas partie de l'œuvre authentique du botaniste d'Anazarbe, mais y avaient été interpolées après coup à l'époque impériale. Elles sont, selon toute probabilité, empruntées au lexique *Περὶ βοτανῶν* en six livres de Pamphilos d'Alexandrie, qui vivait au Ier siècle de notre ère. Galien lui reproche, en effet, d'avoir compilé à propos de chaque herbe toute une onomastique superflue et d'avoir cité notamment des *ὀνόματα Αἰγυπτιακὰ καὶ Βαβυλώνια* (3). Ce Pamphilos, qui s'étendait longuement sur les propriétés magiques des simples, paraît donc avoir puisé dans le *Περὶ φύσεως* de Zoroastre, devenu un sage babylonien (p. 36). La date de cette source de Pamphilos est ainsi certainement antérieure à l'époque des Flaviens.

ἐπαοιδούς, μάγους, φαρμακούς, Χαλδαίους de Babylone. On y trouve déjà l'association de *veneficus et magus*, qui deviendra courante à l'époque romaine (Mommsen, *Strafrecht*, p. 639 ss.), mais qui remonte à celle des diadoques. Elle apparaît dans le recueil hermétique publié par Gundel (*Abhandl. Akad. Munich*, 1936), pp. 84, 13 ; 93, 42. Cf. 90, 4 et 87, 3 : *Magos, caelestia scientes, perversorum vel absconditarum rerum scientes magos* ; cf. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 175 ss.

(1) Wellmann (*Die Physica des Bolos*, Abhandl. Akad. Berlin, 1928, p. 15, note) en doute parce que, suivant Proclus, ces livres zoroastriens étaient pleins d'astrologie (fragm. O 13). Mais une telle raison est de peu de valeur. Proclus n'a évidemment pas voulu dire que ces quatre livres contenaient exclusivement de l'astrologie, et d'ailleurs nous ignorons si les vertus des plantes dont les noms nous sont transmis, n'étaient pas rattachées à l'influence des astres.

(2) Wellmann, *Hermes*, XXXIII, p. 360 ss. ; cf. LI, 1916, p. 57 ss.

(3) Galien, *De simpl. medic. temper.*, 6 (XI, p. 793 Kühn) : *Οὗτος μὲν ἐξέγραψε βιβλία πλῆθος ὀνομάτων ἐφ' ἑκάστῃ βοτάνῃ μάτην προστιθείς, εἶθ' ἑξῆς εἴ τις αὐτῶν ἐξ ἀνθρώπου μετεμορφώθη διηγούμενος, εἶτα ἐπῳδὰς καὶ σπονδάς δή τινας καὶ θυμιάματα ἐν ταῖς ἀναιρέσεσι προσγράφων, ἑτέρας δὲ γοητείας ταύτας ληρώδεις.* Cf. p. 793 : *Τὰ πολλὰ τῶν βοτανῶν ὀνόματα ταῦτα Αἰγυπτιακὰ καὶ Βαβυλώνια.*

Le lexique de Pamphilos, selon Galien, notait les incantations que l'on devait prononcer en cueillant les plantes ; il indiquait l'usage qu'on pouvait en faire comme talismans, les libations et les fumigations qui s'y rattachaient (1). Il offrait ainsi d'évidentes analogies avec les indications que Pline a recueillies sur les herbes magiques, dans son XXIVe livre en particulier. Faut-il regarder aussi ces données comme dérivées de ce que Zoroastre avait enseigné dans son *Περὶ φύσεως*? Il n'est pas aisé d'en décider. Lorsqu'il parle de *Magi*, Pline (ou plutôt les auteurs qu'il suit) entend il par là spécialement la caste religieuse de l'Iran ou bien d'une façon plus générale des magiciens? Les *herbarii* qu'il a consultés, contenaient, sans doute des indications puisées à des sources orientales très hétérogènes. Il raconte (fr. O 24) que Pythagore et Démocrite, deux auteurs qu'il a mis à contribution, sont allés visiter les *Magi* de Perse, d'Arabie, d'Éthiopie et d'Égypte. Cette assertion permet de se figurer la complexité des compilations disparates dont ceux-ci passaient pour les auteurs. Mais qu'une partie des données que Pline nous a transmises sur les vertus merveilleuses des végétaux, soit empruntée aux Mages iraniens, ressort suffisamment de leur caractère même : les indications concernant de quelque façon la Perse y abondent (2). Mais il reste à savoir si c'est de l'ouvrage de Zoroastre qu'elles sont tirées.

1° La connaissance d'une série copieuse de plantes magiques est parvenue à l'antiquaire romain par l'intermédiaire de *Χειρόκμητα*, qu'il croyait être de Démocrite (fr. 20), mais qui étaient en réalité — nous le savons par Columelle (3) —

(1) Cf. A. Delatte, *Herbarius*, Paris, 1936, pp. 64, 90.

(2) La Perse attachait aux plantes nombre de croyances superstitieuses ; cf. Carnoy, dans Hastings, *Encyclop. of Religion, s.v.* « Magic », p. 295 s., et le répertoire alphabétique publié par Wessely *Bull. Inst. fr. archéol. orient.* XXX (Mélanges Loret), 1931, p. 17 ss.

(3) Columelle, VII, 5, 17 ; « Aegyptiae gentis auctor memorabilis

l'œuvre de Bolos de Mendès, qui vécut au IIe siècle avant notre ère, et qu'on surnommait le Démocritéen [1]. Toutefois c'est sans raisons suffisantes que l'on a présenté Bolos comme un faussaire qui aurait publié ses écrits sous le nom du grand philosophe atomiste. M. W. Kroll l'a fait observer avec raison [2], Bolos, compilateur alexandrin, s'est probablement contenté de reproduire une collection de recettes qu'il donnait en majeure partie sans doute pour des emprunts faits à l'érudition du maître de l'école d'Abdère. Il prétendait même, semble-t-il, que Démocrite, dans ses notes, avait marqué de son sceau les assertions dont sa propre expérience avait démontré l'exactitude [3]. Mais rien ne s'oppose à ce que ce polygraphe ait recouru en même temps aux traités apocryphes de Zoroastre, d'Ostanès et d'autres Mages.

Bien que nous ne trouvions, dans les fragments conservés de Bolos, aucune citation directe de Zoroastre, Wellmann n'hésite pas à admettre que l'érudit égyptien a connu le *Περὶ φύσεως* [4]. Certainement, Pline le déclare *Magorum studiosissimus* (fr. O 26) et l'on ne peut guère douter que, parmi ces Mages, Zoroastre occupât une place d'honneur. De plus, Pline note (O 26, § 166) que, de toutes les plantes qu'il vient de citer, Démocrite, c'est à dire Bolos, mentionnait les *nomina magica*, c'est à dire évidemment ceux que leur donnaient les Mages, comme Zoroastre et Ostanès, et c'est là une première ressemblance avec le lexique de Pam-

---

Bolus Mendesius, cuius commenta, quae appellantur graece *Χειρόκμητα*, sub nomine Democriti falso produntur.

(1) Sur ces *Χειρόκμητα*, cf. Diels, *Vorsokr.*, 68 [55] B 300 (5e éd., t. II, p. 210) ; Wellmann, *op. cit.*, p. 10.

(2) Kroll, *Bolos und Demokritos* (dans *Hermes*, LXIX, 1934), p. 228.

(3) Vitruve, IX, 1, 14 : « Commentarium quod inscribitur *Χειροκμήτων*, in quo etiam utebatur anulo, <ut> signaret cera molli quae esset expertus ».

(4) Wellmann, *l.c.*, p. 14 ; cf. p. 10.

philos dont s'est servi Dioscoride (p. 116). De plus, si l'on étudie la liste asez étendue de Pline, on s'aperçoit que celui-ci commence par énumérer exclusivement des plantes dont les noms ont pour initiale les lettres *A* et *Th* (1). On a l'impression qu'il a glané dans un dictionnaire de botanique quelques exemples particulièrement frappants des insanités qu'il reproche aux magiciens. Il faut donc que les *Χειρόκμητα* de Bolos aient été disposés par ordre alphabétique (2) comme le lexique de Pamphilos, et c'est encore une similitude qui les rapproche. L'on ne se trompera probablement pas en supposant que les *Zoroastriana* de Pamphilos sont parvenus jusqu'à lui par le canal de son précédesseur alexandrin.

Si, comme nous le croyons, Bolos a connu le *Περὶ φύσεως*, la date de cet ouvrage se placerait nécessairement au IIe siècle avant notre ère au plus tard, ce qui s'accorde bien avec l'époque que nous lui avons assignée plus haut pour d'autres raisons.

2o Le médecin Asclépiade de Bithynie, un charlatan contemporain de Crassus et de Pompée, avait emprunté une partie de ses *magicae vanitates*, dont Pline se moque, à un auteur iranien, comme le prouvent les mentions de la plante *Achaemenis* et du roi des Perses (fr. O 28). Des quatre simples indiqués, trois se retrouvent dans le grand extrait de Démo-

(1) La présence successive de trois plantes commençant par H, Hestiateris, Helianthes, Hermesias, pourrait faire croire à un intermédiaire latin (Valgius Rufus?), mais il se peut aussi que dans un dictionnaire grec, ε et η aient été réunis, comme ει, η, ι le sont chez Suidas.

(2) Dans la notice de Suidas sur Zosime l'alchimiste (*Ζώσιμος, Ἀλεξανδρεύς, φιλόσοφος Χημευτικὰ πρὸς Θεοσεβίαν τὴν ἀδελφήν· ἔστι δὲ κατὰ στοιχεῖον ἐν βιβλίοις κη', ἐπιγράφεται δὲ ὑπό τινων Χειρόκμητα*), il ne s'agit pas de listes alphabétiques, mais bien d'une division de l'ouvrage en 28 (?) sections : cf. Riess, *Realenc.*, *s.v.* « Alchemie », col. 1346, à compléter notamment à l'aide des données fournies par une version syriaque utilisée par Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, Paris, 1893, t. II, p. 223 ss.

crite-Bolos, et c'est sûrement par celui-ci qu'Asclépiade a connu leurs propriétés prodigieuses.

3° Nous ne pouvons déterminer la source d'autres passages de Pline, dispersés dans divers livres, où l'antiquaire cite incidemment les *Magi* à propos de certaines herbes. Mais leur caractère les rattache si étroitement aux précédents, que nous n'avons pas voulu les omettre, bien que leur provenance reste incertaine (fr. O 29-36) (1).

***

C'est certainement au *Περὶ φύσεως* que sont empruntés les morceaux dont la paternité est attribuée à Zoroastre dans les *Geoponica*. Le trait caractéristique que Proclus (fr. O 13) relève dans les livres pseudo-zoroastriens, à savoir qu'ils sont remplis de spéculations astrologiques (*ἀστρολογικῶν θεαμάτων γέμοντα*), convient admirablement au contenu des extraits insérés dans la compilation de Cassianus Bassus. Nous n'ignorons pas que les attributions de ce recueil ou plutôt du résumé byzantin que nous en possédons, sont souvent sujettes à caution, et que les noms placés en tête des extraits n'indiquent pas toujours leur véritable auteur (2). Mais plusieurs indices concourent à nous donner ici la garantie que certains morceaux ne sont pas pseudépigraphes et même, pour les chapitres les plus importants, on peut démontrer qu'ils expriment véritablement de vieilles doctrines orientales.

---

(1) Wellmann, dans son mémoire sur Bolos (*l. l.* p. 48 ss.), a soutenu l'opinion que tous les passages où Pline cite les *Magi*, proviennent d'une source unique, à savoir Anaxilaos de Larissa, qui dépendrait lui-même de Bolos de Mendès, mais cette assertion repose sur un échafaudage fragile de combinaisons. Il est improbable que les données sur les animaux, les plantes, les pierres des Mages, réparties entre un grand nombre de livres de l'*Histoire Naturelle*, soient tirées toutes d'un seul et même auteur, et les passages parallèles invoqués (p. 49-50) se rapportent exclusivement aux animaux, et spécialement à l'hyène.

(2) Oder, *Rhein. Mus.*, XLVIII, 1893, p. 25 ss. ; *Philologus*, Suppl. t. VII, 1899, p. 243.

Le chapitre I, 8 des *Geoponica Περὶ τῆς τοῦ Κυνὸς ἐπιτολῆς* (fr. O 40), est attribué dans un ms. de Naples (1), non à Zoroastre, mais à Antiochus. Le texte est presque identique, sauf que les prophéties relatives aux rois ont été régulièrement supprimées. On pourrait croire à une simple erreur d'un copiste byzantin, qui aurait donné une fausse indication d'auteur, et aurait par prudence effacé toute mention des *βασιλεῖς*. Mais on notera que dans le *Neapolitanus* deux autres extraits d'Antiochus précèdent presque immédiatement (2). Pareillement, dans un ms. de Modène (3), où ce même morceau sur le lever de la Canicule est anonyme, il suit presque sans intervalle le calendrier d'Antiochus, qui ne porte pas non plus le nom de son auteur. Il se peut donc qu'Antiochus ait transcrit un morceau de Zoroastre, d'où il aurait fait disparaître toute mention des « rois », qui pouvait être périlleuse, même avant la loi de Tibère punissant de mort l'astrologue qui donnait une consultation *de salute principis vel de summa rei publicae* (4). Mais ce fait, s'il est exact, nous fournit une preuve assez forte de l'appartenance du chapitre des *Geoponica* au *Περὶ φύσεως* zoroastrien. Car nous avons vu plus haut (p. 109) que, dans un autre passage aussi, le même Antiochus a utilisé cet ouvrage.

Un autre fragment inséré dans les *Geoponica* est relatif à l'efficacité de la laitue sauvage contre les piqûres de scorpion (XIII, 9, 10 = fr. O 50). Or, Dioscoride (fr. O 17) rapporte le nom particulier que Zoroastre donnait à cette espèce de laitue. De même, de brèves indications attribuées par les *Geoponica* à Zoroastre sur l'usage magique de la

---

(1) *Cat. codd. astr.*, IV, p. 61 (cod. Ital. 19, f. 433). Le texte est publié p. 154.

(2) Cod. 19, ff. 432-433. Publiés *Cat. codd. astr.*, I, p. 147 s.

(3) *Cat. codd. astr.*, IV, p. 31 (cod. 11, f. 74v).

(4) Paul, *Sent.*, V, 21, 3.

pierre *ἀετίτης* et du corail, se rapprochent de celles qu'on trouve dans le lapidaire de ce sage oriental (1). Elles ont bien pu figurer aussi dans le *Περὶ φύσεως* qui met en œuvre des traditions de même origine.

L'emploi qu'aurait fait Antiochus du traité de Zoroastre dont proviennent les extraits des *Geoponica*, fournirait pour cette source un *terminus ante quem*, le Ier siècle de notre ère. Mais le contenu d'autres chapitres de la compilation tardive où ils sont insérés oblige à leur reconnaître une antiquité beaucoup plus reculée. Un d'eux (I, 12 = fr. O, 42) est une « dodécaétéride » indiquant les effets produits sur l'atmosphère et la végétation par Jupiter dans chacun des signes du zodiaque, dont cette planète fait, on s'en souviendra, le tour en douze ans. Ces « dodécaétérides » qui mettent un cycle de douze années en relation avec les douze signes, dont chacun préside à l'une d'elles, ont été imaginées par les « Chaldéens » (2). Suivant une de celles dont il est fait mention, les pronostics dépendent de la position de Jupiter, comme dans l'extrait zoroastrien (3). Les autres sont unies par une affinité si étroite à notre fragment que des phrases entières se retrouvent littéralement de part à d'autre (4). Or, Franz Boll a démontré qu'une de ces dodécaétérides avait été rédigée en Syrie sous le règne d'Auguste (5), certainement d'après une ancienne tradition. Les ressemblances de fond et de forme qui rapprochent ces divers morceaux sont telles qu'ils dérivent, on n'en peut douter, d'une source commune, dont les divers astrologues ont plus ou moins remanié ou interpolé la teneur, et cette source est probablement le

---

(1) *Geop.* XV, 1, 30-31 = fr. O, 52.

(2) Cf. Boll, *Sphaera*, c. XII, et *Realenc.*, s.v. « Dodekaeteris ».

(3) *Cat.* VIII, 3, p. 92, note 1.

(4) Cf. Boll, dans *Cat.*, II, p. 144 ss. et *Cat.* V, 1, p. 171 ss., enfin Boudreaux, *Cat.* VIII, 3, p. 189, où les passages parallèles sont notés.

(5) *Cat.* II, p. 139 ss. Cf. fr. O 42, p. 184, l. 16.

Περὶ φύσεως. Toutefois, la filiation des diverses dodécaétérides ne peut pas être établie de façon à permettre de reconstituer l'archétype perdu. Même dans l'extrait tardif et écourté des *Geoponica*, on retrouve les vestiges de très anciennes doctrines chaldéennes, comme celle des vents cosmiques, qui sont distincts des courants d'air locaux et sont produits par les astres (1).

Trois autres chapitres (I, 8 ; I, 10 ; II, 15 = fr. O, 40, 41, 43) offrent une particularité commune très remarquable. Ils contiennent des présages tirés de l'état du ciel au moment du lever héliaque de Sirius le 19 Juillet ou plutôt le 20 au point du jour. C'était en effet le 19 que commençait, selon le calendrier Julien, l'année sothiaque, qui avait en Égypte une grande importance religieuse (2). Mais les prêtres syriens aussi avaient introduit dans leurs spéculations divinatoires cette année caniculaire ou, comme ils disaient, cosmique (3). Suivant un principe constamment appliqué en astrologie, la position des astres à son début déterminait, croyaient-ils, les événements de toute sa durée.

L'usage de l'année caniculaire dans la divination sidérale

---

(1) Ainsi I, 12, 3 (p. 183, l. 12) : *Ὅλον ἔσται βορεῖον τὸ ἔτος ἐπικοινωνοῦν τῷ εὔρῳ ἀνέμῳ* ; § 12, p. 184, l. 11 : *Ὅλον τὸ ἔτος ἕξει πνεῦμα νότιον καὶ λιβυκόν*. Sur ces vents cosmiques, cf. Kroll, *Plinius und die Chaldäer* (dans *Hermes*, LXV, 1930), p. 1 ss.

(2) Raimond Weil, *Bases, méthodes de la chronologie égyptienne*, Paris, 1926, p. 136 ss.

(3) *Cat. codd. astr.*, IV, p. 124 : *Περὶ τῆς μεθόδου τῶν Χαρανιτῶν ἤτοι τῆς ἐναλλαγῆς τοῦ κοσμικοῦ ἔτους* ; cf. *infra*, p. 142. Cf. notre article sur *Adonis et Sirius* (dans les *Mélanges Glotz*, Paris, 1932, t. I, p. 257 ss.), dont nous résumons ici les conclusions, que confirment les textes d'Albîrouni, commentés dans *Syria*, XVI, 1935, p. 46 ss. — On notera que le lever de Sirius une fois fixé au 19 juillet selon le calendrier Julien (cf. Pseudo-Géminus, dans Lydus, *De ost.*, p. 181 Wachsmuth), l'on s'en tint à cette date dans l'usage religieux à travers tout l'empire romain et à travers les siècles malgré la différence de latitude et malgré la précession, qui la modifiaient.

s'était même étendu en Asie-Mineure. Manilius (1) nous apprend que les prêtres du Taurus, observant d'une cime élevée l'apparition de la Canicule ou Sirius, prédisaient quels seraient les productions de la terre et le temps des saisons, les maladies, les alliances des peuples, la guerre ou la paix (2). La région du Taurus était peuplée de « Maguséens » qui avaient combiné l'astrologie babylonienne avec leurs vieilles traditions mazdéennes. C'est de Cilicie que les mystères de Mithra sont arrivés d'abord aux Romains (3). On peut donc se demander si la valeur particulière accordée au lever de Sirius dans les pronostics du Pseudo-Zoroastre ne résulte pas de croyances iraniennes autant que de la science « chaldéenne ».

Or, Plutarque nous apprend (4) que, selon les Mages, « Oromazès (Ahoura-Mazda) a établi un seul astre, Sirius, à la tête de tous les autres comme gardien et comme surveillant », et l'Avesta confirme ce témoignage grec : « Nous sacrifions à Tishtrya, astre magnifique et glorieux qu'Ahoura Mazda a établi maître et surveillant de toutes les étoiles (5) », lit-on dans

---

(1) Manilius, I, 401-406 ; cf. ce qu'Héraclide le Pontique rapportait des gens de Céos (Cicéron, *De Divin.*, I, 57, § 130).

(2) Le fragment O 40 de Zoroastre fournit pour ainsi dire un commentaire des vers de Manilius.

(3) Cf. mes *Religions orient.* 4, p. 133 ss. ; *Mon. Myst. de Mithra*, I, pp. 9 ss. ; 234 s., 240 ; 244, n. 3.

(4) Plutarque, *De Iside*, 47 =fr. D 4 (p. 71, l. 27) : *Ἕνα ἀστέρα πρὸ πάντων οἷον φύλακα καὶ προόπτην ἐγκατέστησε τὸν Σείριον*. Cf. Teukros le Babylonien : *Κυνὸς ἄστρον ὅ ἐστι βασίλειον τῶν λϛʹ ὡρῶν* (l'astre royal des 36 décans) et Boll, *Sphaera*, p. 209.

(5) Yasht, VIII, 44 (t. II, p. 426, trad. Darmesteter). Cf. *Mainôg-i-Khirad*, c. 49 (dans West, *Pahlavi texts*, III, p. 90) : « Of the stars, which are in the sky, the first star is Tîshtar, which is said to be great and good, more valuable and more glorious. » Suivant le Boundahish au contraire (II, 7), Tishtar ne commande qu'à un quart des étoiles, celles du Levant. — Reprenant et corroborant une identification proposée par Léopold de Saussure, M. Hess dans les *Oriental studies in honour of C. E. Pavry* (Londres, 1933, p. 137), a voulu reconnaître en Tištrya, non pas Sirius, mais Antarès et les étoiles voisines. Le principal argument invoqué contre l'équivalence générale-

le Yasht consacré à ce dieu sidéral. Cet hymne, dont la partie ancienne paraît remonter à l'époque des Achéménides (1), permet de saisir le caractère essentiel de la divinité stellaire Tishtrya, qui est l'auteur de la pluie et l'adversaire du démon stérile de la sécheresse. Quand la terre brûlante a soif, Tishtrya descend dans l'Océan et en soulève les eaux, qui montent dans les airs, et s'y transforment en nuées, lourdes d'humidité, que les Vents chassent au loin au dessus de toutes les contrées pour les arroser (2). Lorsqu'Ahoura Mazda voulut détruire la corruption de la Terre par un déluge, Tishtrya fit pleuvoir trente jours et trente nuits, jusqu'à ce que l'inondation atteignît la hauteur des hommes (3). Mais ce cataclysme est un épisode exceptionnel de la vie du monde. D'ordinaire, Tishtrya est un dieu propice, distributeur des eaux amicales et salutaires (4), producteur de toute fertilité (5). Quand il fait tomber les ondées fécondantes, les plantes poussent comme les cheveux sur la tête des hommes (6). L'Avesta, d'où presque toute astrologie est absente, exprime cependant, par une coïncidence remarquable avec les *Geoponica*, la croyance que, selon le lever de Tishtrya, la récolte de l'année sera bonne ou mauvaise (7).

---

ment admise, est que, selon le Yasht VIII, 5 et 42, au moment au Tištrya se lève, les sources jaillissent avec force, et que le mois de Juillet est un mois de sécheresse dans l'Iran. Mais le lever de Sirius présage ici l'action bienfaisante qu'il accomplira pendant le temps où il restera visible au ciel nocturne. Dans le calendrier perse, le mois de Tištrya était le premier de ceux de l'été, et n'appartient pas à l'automne, tandis qu'Antarès se lève en Novembre ; cf. Ginzel, *Handbuch der Chronologie*, I, p. 278.

(1) Sur la composition et la date de ce yasht, cf. Christensen, *Études sur le zoroastrisme* (dans Danske Videnskab Selskab, XV, 2), Copenhague, 1928, p. 7.

(2) Yasht VIII, 32 ss. 45 ss. Cf. Darmesteter, Z. *Avesta*, t. II, p. 412.

(3) Boundahish, VII, 1 ss. (p. 26 tr. West).

(4) Yasht VIII, 46.

(5) Mainog-i-Khirad, 49 s.

(6) Boundahish, IX, 3 (p. 31 West).

(7) Yahst VIII, § 36 (II, p. 424 Darm.) : « Nous sacrifions à Tish-

Il se produisit, en Syrie, un rapprochement entre Tishtrya et Adonis, dont les fêtes, vieux rites agraires (1) destinés à amener la chute de la pluie et à revivifier la végétation grillée par le soleil de l'été, furent placées au moment du lever de la Canicule, quand réapparaît à l'aube Sirius, l'adversaire de la sécheresse, celui qui assemble les nuages pour abreuver la terre altérée (2).

La fonction que les livres sacrés du mazdéisme prêtent à Sirius explique que, dans nos fragments zoroastriens qui tirent des présages du lever de cette étoile, les pronostics s'appliquent avant tout aux phénomènes atmosphériques et à l'abondance des récoltes. Nous trouvons ainsi dans ces textes des *Geoponica* un exemple remarquable de l'alliance d'antiques croyances des Mages avec l'astrologie des Chaldéens.

Mais si l'antiquité des fragments contenus dans la composition agronomique du VI[e] siècle est ainsi démontrée, il ne s'ensuit pas que Cassianus Bassus ou, pour mieux dire, les Byzantins qui l'ont abrégé, nous les offrent exactement sous la forme qu'ils avaient dans le *Περὶ φύσεως*. Zoroastre ne se servait évidemment pas, dans ses notations, des dates du calendrier Julien : il devait employer le vieux calendrier luni-solaire syro-macédonien (3) ; de plus, il donnait sans doute aux planètes, comme dans les *Ἀποτελεσματικά* (4), leurs noms proprement « chaldéens » *Φαίνων*

---

trya... car selon qu'il se lève, ce sera bonne année pour le pays ou mauvaise année. Les terres aryennes auront-elles une bonne année ? ».

(1) Voir en dernier lieu A. Moret dans *Mélanges Capart*, Bruxelles, 1935, p. 329 ss.

(2) Cf. *Adonis et Sirius, l.l.*, et le curieux texte d'Albiroûni reproduit fr. O 43, note.

(3) La substitution d'une notation chronologique à une autre est fréquente dans les textes astrologiques, Cf. p.ex. pour les mois, *Catal.*, II, p. 144 ss., VIII, III, p. 139 ss.

(4) Cf. *infra*, p. 136 ss.

Φαέθων Πυρόεις Φωσφόρος Στίλβων, qui ont été remplacés dans les mss. des *Geoponica* par ceux de la terminologie courante, ou pour mieux dire par les signes astrologiques conventionnels. Enfin le compilateur chrétien a effacé toute trace de paganisme et biffé la mention des dieux auxquels des prières devaient être adressées (1). Ces remaniements sont de ceux auxquels Bassus, ou plutôt les auteurs qu'il reproduit, ont eu recours pour rendre leur œuvre d'un intérêt pratique plus accessible à leurs lecteurs agricoles (2).

---

(1) Cf. la note (p. 187, n. 4) au fr. O 42 (= Géop., I, 12, § 3), mais le compilateur a laissé subsister, au § 35, *τὸν Δημητριακὸν κάρπον*. Cf. p. 186, 23 et la note.

(2) On a noté que les morceaux qui étaient primitivement rédigés en dialecte ionien, avaient été transcrits dans la langue dite *κοινή*. Cf. Krumbacher, *Gesch. Byzant. Lit.* ², p. 262.

IV. — LE LAPIDAIRE.

Ce petit traité en un seul livre *Περὶ λίθων τιμίων* (fr. O 53), paraît avoir été rédigé en vers (*cecinisse*, fr. O 55) et devait donc se rapprocher de celui qui nous est parvenu sous le nom d'Orphée (1), mais qui n'est en réalité qu'une forme versifiée d'un remaniement du lapidaire attribué au Mage Damigéron. Ce lapidaire, dont l'original est perdu, ne nous a été conservé que par une traduction latine tardive (2). Les quelques bribes de l'œuvre zoroastrienne que Pline nous a conservées, montrent qu'elle offrait une affinité étroite avec celle de Damigéron. Ces deux apocryphes, mis sous les noms de Mages célèbres, remontent au moins partiellement à une source commune (3). Cette source était une de ces compilations de l'époque hellénistique — nombreuses à en juger par les références du trente-septième livre de Pline —

(1) Publié par Abel, *Orphica*, 1885, p. 109 ss., reproduit par F. de Mély et Ruelle, *Les Lapidaires grecs*, 1898, p. 137 ss. Cf. K. W. Wirbelauer, *Antike Lapidarien* (Diss. Berlin), Würzbourg, 1937, p. 2 ss.

(2) Publiée par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, III, 324 ss., rééditée par Abel, *Orphei lithica*, Berlin, 1881, p. 157 ss., complétée enfin par Pitra lui-même, *Analecta sacra*, t. II, p. 641 ss. Cf. Rose, *Damigeron de lapidibus* dans *Hermes*, IX, 1875, p. 471-491 ; Wellmann, *Realenc.*, *s.v.* « Damigeron », et surtout *Quellen und Studien zur Gesch. der Naturwiss.*, IV, 4, 1935, p. 139 ss., enfin Wirbelauer, *l. l.*

(3) Rose (*l.c.*, p. 473, n. 1) a émis l'opinion que le passage sur l'*exhebenus* (fr. O 58) dont se servaient les polisseurs d'or, aurait été introduit d'après Pline dans la version latine de Damigéron. Mais la ressemblance entre les deux auteurs n'est pas telle qu'elle ne puisse provenir d'une traduction d'une source grecque identique. L'article sur la *Δαφναιά*, où Damigéron est plus complet que Pline, montre clairement qu'il n'est pas emprunté à l'*Histoire Naturelle*, mais dérivé d'une source plus ancienne, que le naturaliste latin a abrégée. Cf. les remarques complémentaires de Max Wellmann (*l. l.*, p. 101, 139, n. 5 et 140), qui se demande même si le lapidaire de Damigéron ne dériverait pas de celui de Zoroastre.

où étaient indiquées les propriétés curatives et magiques des pierres fines, en partie d'après de vieilles traditions orientales. On ne peut préciser davantage, les fragments conservés du *Περὶ λίθων* étant trop brefs et trop peu nombreux.

Cependant, si Wellmann a raison de faire remonter à Bolos de Mendès ce que dit Zoroastre des vertus magiques de l'aétite (fr. O 61), on sera tenté de croire que toutes les citations zoroastriennes dérivent du dictionnaire des pierres qu'avait composé Bolos (1). On est toutefois frappé de ce fait que les noms des gemmes zoroastriennes mentionnées par Pline, ne se retrouvent — en dehors de Damigéron — dans aucun des lapidaires grecs conservés. La source commune des deux Mages devait avoir un caractère original, qui la distinguait de la tradition courante Mais, fait surprenant, ces noms sont parvenus jusqu'à un poète byzantin du XIIIe-XIVe siècle, Méliténiotès, qui, pour faire montre de son érudition, les a insérés dans son poème allégorique sur la tempérance (2). Ceci permet d'espérer que le *Περὶ λίθων* du Pseudo-Zoroastre puisse être retrouvé un jour dans quelque manuscrit. En Occident, Zoroastre est encore cité au XIe siècle dans le *Liber lapidum* de Marbod d'Angers (3). Celui-ci emprunte sans doute ces extraits, comme en général ses indications sur les propriétés magiques des pierres,

---

(1) Suidas : *Βῶλος Μενδήσιος... Λίθων κατὰ στοιχεῖον.* Cf. Diels, *Vorsokr.* II[5], p. 241 (68 [55], 300).

(2) Publié par Miller, *Notices et extraits des mss.*, t. XIX, 2e partie, 1858. Le passage sur les pierres est reproduit par F. de Mély et Ruelle, *op. cit.*, p. 205-208. — Wellmann (*Die Φυσικά des Bolos*, dans *Abhand. Berl. Akad.*, 1928, p. 51) note que parmi les pierres du répertoire de Xénocrate, le Méliténiode ne mentionne pas celles des *Magi* de Pline. La suggestion de F. Dölger (*Mélanges Bidez*, 1934, p. 317) qui veut que le Mélioténiote ait emprunté sa liste à l'*Histoire Naturelle*, en changeant l'ordre alphabétique, est peu vraisemblable.

(3) Fr. O, 59 ; cf. sur Marbod, Manitius, *Latein. Lit. des Mittelalters*, 1931, p. 724, ss. ; Creutz, *Mitt. Gesch. Benediktiner Ordens*, XLIX, 1931, p. 291 s.

à un ouvrage latin qu'Évax, roi des Arabes, aurait envoyé à l'empereur Tibère (1), mais qui en réalité ne paraît pas antérieur au ve siècle et est un remaniement du Pseudo-Damigéron.

* * *

La liste alphabétique de Pline (§ 139-185), où Zoroastre est cité quatre fois, puis le reste du livre XXXVII contiennent, à propos des pierres et de leurs propriétés, plusieurs indications attribuées aux *Magi* (fr. O 62 ss.). La même question se pose ici qu'à propos des herbes dont ces *Magi* auraient aussi enseigné les vertus extraordinaires (*supra*, p. 117). Pline, ou plutôt son auteur, semble avoir entendu par *Μάγοι* les Mages et non de simple magiciens : cela ressort de ce que trois extraits font allusion à la Perse ou à ses croyances (fr. O 62, 65, 72). Le nom générique *Magi* paraît avoir été employé lorsque le même texte se retrouvait dans le livre de Zoroastre et dans d'autres similaires, comme ceux de Damigéron et d'Ostanès. Que ces articles, comme tous ceux où l'autorité des Mages est invoquée, soient parvenus jusqu'à Pline parl'intermédiaire d'Anaxilaos de Larissa, qui lui-même copiait Bolos de Mendès, est une conjecture de Wellmann qui aurait besoin d'être plus solidement appuyée (2). Nous avons cru devoir reproduire ces passages de l'*Histoire Naturelle*, qui ont quelque chance de remonter au *Περὶ λίθων* zoroastrien, sans que cependant on puisse affirmer pour aucun d'eux avec certitude qu'il doit se rattacher aux pseudépigraphes de Zoroastre plutôt qu'aux lapidaires dont nous parlerons à propos de l'œuvre d'Ostanès (p. 191 ss.).

---

(1) Wellmann, dans *Realenc. s.v.* « Euax. » Cf. *infra*, p. 192 et les Additions.

(2) M. Wellmann, *Bolos, l. l.*, p. 48 s., et *Die Stein- und Gemmenbücher der Antike* (*Studien für Gesch. etc., l.l.*), où, p.148, il va jusqu'à invoquer un « Doppelnamen », *Δαμιγέρων-Ἀναξίλαος*, tout comme il avait imaginé déjà un *Δημόκριτος-Βῶλος* ; cf. *supra*, p. 118.

V. — LIVRES D'ASTROLOGIE.

L'ancien mazdéisme est resté remarquablement exempt de toute astrologie et, s'il a admis l'adoration du Soleil et de la Lune, et celle de certains astres comme Sirius (p. 124), il n'a jamais pratiqué la divination sidérale (1). Les connaissances astronomiques de Zoroastre étaient probablement aussi rudimentaires que celles d'Homère. Il était convaincu que le soleil et la lune se mouvaient au dessus des étoiles fixes, idée qui a persisté jusque dans un écrit religieux de date aussi récente que l'Artâ Virâf Nâmak (2). L'Avesta, dans quelques passages, fait intervenir les astres dans la vie de la nature, mais cette action générale sur les phénomènes physiques (3) demeure très éloignée des influences supposées par la généthialogie scientifique (4). Il en est de même de

(1) Cf. sur ce point les observations de Gundel, *Bursian's Jahresbericht (Astronomie)*, LX, 1934, nº 243, p. 127 ss., qui s'oppose avec raison aux théories de Reitzenstein sur l'existence dans l'Iran d'une antique doctrine astrale. Voir aussi Messina, *Der Ursprung der Magier*, 1930, p. 61 ss.

(2) Cf. *Apotelesmatica*, fr. O 85 (p. 229, n. 2). Voir en outre *infra*, l'Appendice sur Lactantius.

(3) P. ex. Yasht, XII, 29 (t. II, p. 497 Darmesteter) sur les étoiles qui contiennent le germe de la terre, le germe des eaux, le germe des plantes, le germe du bétail. Cf. le Minokhired, XLIX, 7, avec les notes de West, p. 90 ss. Les étoiles sont donc regardées comme renfermant la cause productrice des corps, dont elles favorisent l'accroissement.

(4) Le passage où apparaît le plus manifestement une conception astrologique, est le Yasht, VIII, 36, d'où il ressort qu'on observait le lever de Tishtrya (Sirius) pour en tirer des présages sur la récolte de l'année sothiaque. Cf. *supra*, p. 125, n. 7.

la théorie, d'ailleurs tardive, qui mettait les douze millénaires de l'histoire du monde en relation avec les douze signes du zodiaque (1). Si, dans les livres pehlvis, les planètes sont regardées comme des puissances mauvaises, opposées aux étoiles fixes, conçues comme bienfaisantes, ce n'est là qu'un aspect du dualisme qui partageait le firmament, comme le reste de la création, entre Ormuzd et Ahriman (2). La véritable astrologie n'a jamais regardé toutes les planètes comme funestes, ni toutes les constellations comme propices. A notre connaissance, seul, le Mînôkhired — rédigé vers le VIIIe siècle — affirme que « tout le bien et tout le contraire qui arrivent aux hommes et aux autres créatures, sont produits par les sept (planètes) et les douze (signes du zodiaque), qui organisent et gouvernent le monde » (3). Mais il s'agit ici d'un livre fortement teinté de zervanisme (4), ce qui révèle un mélange d'idées « chaldéennes » (p. 71). Somme toute, on peut dire que le mazdéisme iranien, comme la Grèce classique, a rejeté toutes les spéculations de la divination astrale (5). Et si les astrologues se faisaient écouter à la cour des Sassanides (6), c'est à une époque où le zervanisme était

---

(1) Boundahish, c. 34. Cf. *Fin du monde*, p. 57 ; Nyberg, *Journal Asiatique*, CCXIX, 1931, p. 57 ss.. et *infra*, l'Appendice.

(2) Comme l'a déjà noté Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, 1877, p. 275. L'idée que les planètes sont nocives se retrouve dans le gnosticisme et le manichéisme. Cf. *infra*, Additions.

(3) Mainôg-î-Khirad, VIII, 17 (*Pahlavi texts*, III, p. 34 West).

(4) *Ibid.*, c. VIII, 8-9, 15 ; XXVII, 10.

(5) Sur le Rivâyat, selon lequel sept Nasks entiers auraient été consacrés aux astres, cf. fr. O 1 (p. 138). Albîrounî (*Chronology of Nations*, trad. Sachau, p. 217) nous dit que les Perses divisent les jours du mois en jours heureux et jours funestes, mais ceci est aussi peu de l'astrologie que les présages tirés de la vue d'un serpent pour chacun de ces trente jours. Cf. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 17.

(6) Christensen, *L'empire des Sassanides* (Mém. Acad. Copenhague, VIIIe série, t. I), 1907, p. 4 ; Hastings, *Encyclop. of Relig.*, s.v. « Divination », p. 819.

devenu la religion officielle de l'Empire iranien. On n'est pas plus autorisé à tirer argument de leur présence auprès des rois en faveur de l'orthodoxie de leur art, qu'on ne pourrait le faire dans l'Europe chrétienne à propos de leurs successeurs appointés par les princes de la Renaissance et consultés par des papes.

Mais il n'en fut pas de même des colonies de Mages disséminées à l'ouest de l'Iran. Elles subirent profondément l'action de la pseudo-science chaldéenne, et les indices en sont nombreux. Au IIe siècle avant notre ère, l'inscription araméenne d'Arabissos en Cappadoce, qui célèbre l'union de Bêl-Ahouramazda avec « sa sœur et femme la Religion mazdéenne », se termine par un texte astrologique encore mal élucidé (1). Le roi Antiochus IV de Commagène, adorateur des dieux perses de ses ancêtres, fait graver sur son tombeau un horoscope monumental, qui date de 97 av. J.-C. (2). Les mystères de Mithra, nés parmi les « Maguséens » d'Asie Mineure, accordent une large place aux spéculations astrales et divinisent le ciel, les planètes et le zodiaque (3). Même des doctrines essentielles du mazdéisme, telles ses révélations sur la fin du monde, furent profondément influencées parmi les Mages Occidentaux par la croyance à la domination des sept planètes sur la terre (4).

Il n'est donc pas surprenant que Zoroastre ait plus d'une fois été présenté comme un des maîtres d'une discipline que les « Chaldéens » regardaient comme la reine des sciences. Déjà Trogue Pompée pensait que Zoroastre avait très diligemment observé les mouvements des astres (fr. B 33a ;

---

(1) Chabot, *Répert. épigr. sém.*, III, n° 1785 s. Cf. *supra*, p. 95 n. 2.

(2) Humann et Puchstein, *Reise in Nord-Syrien*, Berlin, 1891, pl. XL et p. 333. Cf. Bouché Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 373, note 2 ; p. 439.

(3) Cf. *Mon. Myst. Mithra*, I, p. 109 ss. et passim.

(4) Cf. *La fin du monde*, dans *Revue hist. des relig.*, CIII, 1931, p. 29 ss., et *infra*, l'introd. à Hystaspe, p. 218 s.

cf. B 21, n. 4). De graves écrivains n'hésitent pas à affirmer que les Babyloniens ont, grâce à lui, découvert l'astronomie (1), ou bien ils font de ce prétendu astrologue un prédécesseur de Pétosiris (O 78). Plus précise est l'information de Suidas (fr. O 76), qui lui attribue des *'Αστεροσκοπικά* et des *'Αποτελεσματικά*.

Les *'Αστεροσκοπικά* étaient, semble-t-il, un petit écrit en un seul livre. Étymologiquement l'*ἀστεροσκοπία*, « observation des astres », pourrait s'appliquer à l'astronomie comme à l'astrologie, mais en fait, de même que les termes de formation analogue, *ἀμμοσκοπία* (*Orphica*, fr. 297 Kern), *σπλαγχνοσκοπία, οἰωνοσκοπία, τερατοσκοπία, ἡπατοσκοπία* (2), il désigne un mode de divination, la mantique sidérale, et nous voyons en effet que ce mot et ses congénères *ἀστεροσκόπος, ἀστεροσκοπέω* sont constamment employés à propos des « Chaldéens » (2) ou astrologues. Il est donc impossible de savoir si les fragments astrologiques du Pseudo-Zoroastre appartiennent aux *'Αστεροσκοπικά* ou aux *'Αποτελεσματικά*, les deux titres étant synonymes, et l'on peut même se demander, le nombre de livres du premier ouvrage n'étant pas indiqué dans Suidas, si celui-ci n'a pas écrit *'Αστεροσκοπικὰ <ἢ> 'Αποτελεσματικά*. Ce que nous dirons du second ouvrage s'appliquerait ainsi à tous deux.

---

(1) Fr. B, 7 ss. Cf. *supra*, p. 36 et p. 45 s.

(2) Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, V (contre les astrologues), § 27 (p. 733, 3, Bekker), § 68 (p. 739, 31), § 70 (p. 740, 18), § 80 (742, 13). Artémidore, II, 69 (p. 161, 27 Hercher) oppose aux charlataneries la vraie divination : *Τὰ ὑπὸ θυτῶν λεγόμενα καὶ οἰωνιστῶν καὶ ἀστεροσκόπων καὶ τερατοσκόπων καὶ ὀνειροκριτικῶν καὶ ἡπατοσκόπων.* Hermias (Scholies au *Phèdre* de Platon, p. 95, 8, éd. Couvreur), à propos de la *μαντικὴ στοχαστική : οἷαί εἰσιν αὗται αἱ διὰ σημείων, ὡς ἀστεροσκοπία, οἰωνοσκοπία, ... σπλαγχνοσκοπία.* On lit toutefois chez le Syncelle (t. I, p. 22, 3 ss., éd. Bonn ; cf. *Das Buch Enoch*, éd. Flemming-Radermacher, p. 26) : *Ὁ ἔννατος ἐδίδαξεν ἀστροσκοπίαν, ὁ δὲ τέταρτος ἐδίδαξεν ἀστρολογίαν.*

Les ʼΑποτελεσματικά.

De cet ouvrage, qui était considérable, puisque selon Suidas il ne comprenait pas moins de cinq livres, nous n'avons guère conservé en grec que des καταρχαί ou « initiatives », c'est à dire des morceaux indiquant d'après la position des astres quel est le moment favorable pour commencer telle ou telle entreprise. Mais ce traité didactique, dont Zoroastre passait pour l'auteur, enseignait aussi les principes de l'astrologie, comme le montrent quelques citations grecques (fr. O 83 ss.) et surtout des extraits traduits en arabe (*infra*, p. 141).

Une donnée précieuse pour fixer la date de ces ʼΑποτελεσματικά pseudo-zoroastriens nous est fournie par le titre d'un des chapitres (O 81) qui nous ont été transmis par Palchos : Ζωροάστρου κατὰ Πραξίδικον, c'est à dire que ce morceau est parvenu jusqu'à Palchos par l'intermédiaire de Praxidikos, qui citait Zoroastre (1). Crusius (2) arapproché ce titre d'un passage de Pline (fr. O 82 b), dont le contenu est pareillement astrologique, où *Attius in Praxidico* est mentionné à côté de Zoroastre, tandis qu'ailleurs Pline parle d'*Attius qui Praxidica* (sic) *scripsit*, et il en a conclu qu'Accius (3), le vieil écrivain latin, avait, au I e siècle avant notre ère, traduit un ouvrage astrologique grec et lui avait donné, selon une habitude dont on a d'autres exemples, le nom de son auteur, Praxidicus. Cette conclusion a été généralement acceptée, mais avec cette réserve que l'Attius cité par Pline

---

(1) Comparer p. ex. *Cat. codd. astr.*, VIII, 3, p. 116, 10, où Antiochus à propos des χρηματίζοντα ζῴδια, dit : Ἑρμῆς φησι κατὰ Τίμαιον.
(2) Crusius, *Philologus*, LVII, 1898, p. 643 ss.
(3) La variante orthographique *Attius* pour *Accius* est de peu d'importance. Cf. Teuffel-Kroll, *Röm. Lit.*, § 134, 1.

doit être regardé comme différent du fameux poète de l'époque républicaine (1).

D'autre part, le recueil de Palchos contient un chapitre « Sur les esclaves fugitifs et les voleurs », qui est donné comme étant *Τιμαίου Πραξίδου* (2). Timée est un auteur astrologique bien connu, et dans aucune autre citation on ne lui donne pour père un Praxidas. Kroll a donc pensé qu'il fallait lire *Τιμαίου ἢ Πραξιδίκου* (3). Il se peut que le titre soit plus gravement altéré — la tradition manuscrite de Palchos étant mauvaise — et que l'astrologue Timée, qui est une des sources de Vettius Valens, ait été mis à contribution comme Zoroastre par le mystérieux Praxidikos.

Le point essentiel pour nous est que Pline l'Ancien a utilisé le livre d'un certain Attius, qui lui-même connaissait Praxidikos, lequel s'était servi des *'Αποτελεσματικά* de Zoroastre. Ceci reporte la composition du traité pseudépigraphe à une époque sensiblement antérieure à Pline, c'est à dire, selon toute probabilité, à la période hellénistique.

Pour déterminer le caractère des *'Αποτελεσματικά* zoroastriens, il importe de noter d'abord que, dans les extraits qui n'ont pas été retouchés, l'auteur emploie, pour les cinq planètes mineures, exclusivement les noms *Φαίνων*, *Φαέθων*, *Πυρόεις*, *Φωσφόρος*, *Στίλβων*. On a souvent considéré ces appellations comme les plus anciennement usitées en

---

(1) Cf. Wilamowitz, *Hermes*, XXXIV, 1899, p. 637 ; Schanz-Hosius, *Gesch. der röm. Literatur* 4, 1927, p. 136 ; Teuffel-Kroll, *l.c.*, § 12.

(2) Publié *Cat. codd. astr.*, I, p. 97 ; cf. V, 1, p. 29, f. 102, cap. *ιη' : Τιμαίου Πραξίδου περὶ δραπετῶν καὶ κλεπτῶν.*

(3) Kroll, *Philologus*, 1898, p. 133 ; et surtout *Die Kosmologie des Plinius*, Breslau, 1930, p. 11. — Peut-être Praxidikos est-il une des sources du petit poème de Maximos (Kroll, dans *Realenc.*, *s. v.*, col. 2574, 22). Mais celui-ci ayant vécu à une époque tardive, celle des Antonins ou des Sévères, nous ne pouvons tirer de là aucun indice chronologique.

Grèce, mais la réalité des faits, telle que nous pouvons la constater, ne répond nullement à cette supposition gratuite [1]. Lorsque les Pythagoriciens apprirent des Orientaux à distinguer les cinq astres errants de la multitude anonyme des étoiles, ils les désignèrent simplement par l'indication du dieu auquel, à l'exemple des Babyloniens et des Égyptiens, ils les consacrèrent : *ὁ ἀστὴρ τοῦ Κρόνου, τοῦ Διός, τοῦ Ἄρεως, τῆς Ἀφροδίτης, τοῦ Ἑρμοῦ*. Sauf la brillante étoile du matin et du soir, que la vieille poésie invoquait déjà comme *Ἑωσφόρος* et *Ἕσπερος*, les planètes — la remarque est de l'auteur de l'*Epinomis* [2] — n'avaient pas en grec de noms (*ὀνόματα*), mais seulement des surnoms divins (*ἐπωνυμίαι*). Cette façon de s'exprimer par une périphrase fut la seule usitée jusqu'à la fin du IVe siècle. Platon et Aristote n'en connaissent point d'autre.

Mais au commencement de la période hellénistique, de nouvelles attributions divines furent admises concurremment avec les premières : ainsi on soumit Mars à Héraklès, Mercure à Apollon, Vénus à Héra, à Isis, à Cybèle. C'est alors, pour sortir de la confusion produite par les spéculations religieuses du syncrétisme, que fut imaginée une terminologie scientifique, tirée de l'aspect physique des planètes et indépendante de toute théologie. C'est celle qu'emploie le Pseudo-Zoroastre.

En ceci aussi, les astronomes helléniques avaient eu pour devanciers les Chaldéens. Ceux-ci, en effet, avaient créé pour les planètes une série de noms appartenant en propre à chacune d'elles, en dehors de ceux qui rappelaient les patronages exercés sur elles par les dieux. On constate ainsi

---

(1) Nous résumons ici brièvement les conclusions d'une étude parue dans *L'Antiquitè classique*, IV, 1935, p. 5-43, sur *Les noms des planètes chez les Grecs*.

(2) Ps.-Platon, *Epinomis*, p. 986 E et 987 BC.

que les termes scientifiques *Φαίνων Φαέθων*, etc., ont été avant tout ceux des disciples grecs des Babyloniens (1), et ils sont restés longtemps employés dans la vallée de l'Euphrate (2). Bien plus, les écrivains grecs de l'Empire, à l'époque où cette nomenclature était tombée en désuétude, gardent le souvenir de son origine étrangère. Vettius Valens (VI, 2, p. 249) dit de Saturne *χρόνου ἐστὶ σημεῖον ... ἔνθεν καὶ Βαβυλώνιοι Φαίνοντα αὐτὸν προσηγόρευσαν, ἐπεὶ τῷ χρόνῳ ἀπάντα φανερὰ γίνεται,* et Lydus, dans une série de chapitres où il cite d'abord Zoroastre et Hystaspe (fr. O 85), oppose les noms proprement grecs des planètes à ceux qui nous occupent et qui sont, selon lui, ceux qu'emploient les Chaldéens et les Égyptiens (3).

Dès lors, on voit l'intérêt qu'offre l'usage constant de cette terminologie spéciale dans les *Apotélesmatiques* du Pseudo-Zoroastre. C'est un indice révélant que cette astrologie se rattache à la tradition « chaldéenne » et nous a transmis des présages probablement d'origine babylonienne. L'adoption de cette nomenclature « chaldéenne » pour les planètes n'a pas eu une valeur purement verbale. Elle a réagi sur les pronostics qu'on tirait des astres auxquels on l'ap-

---

(1) Le plus ancien texte où apparaisse un des noms de cette catégorie (*Πυρόεις*) semble être un fragment tiré d'Épigène de Byzance, qui était un disciple des Chaldéens (*Schol. Apoll. de Rhodes*, III, 1377 ; cf. *L'Antiquité classique*, *l.c.*, p. 20).—*Στίλβων* se trouve dans une observation astronomique datée de 261 av. J.-C. (*ibid.*, p. 24).

(2) Ces noms se lisent sur le bas-relief figurant l'horoscope du roi Antiochus de Commagène, daté de 97 av. J.C. (*Mon. Myst. de Mithra*, II, p. 188 ; Bouché-Leclercq, *Astr. gr.*, p. 372, 439), et plus tard encore, en 176 ap. J. C., un horoscope de Doura les reproduit : voir Baur et Rostovtzeff, *Exc. at Dura, Report of the second Season*, 1928-1929, New Haven, 1931, p. 162 ; cf. *L'Antiquité class.*, *l.c.*, p. 22.

(3) Lydus, *De Mens.*, II, 9 et 12 ; cf. *ibid.*, II, 8 et 10 ; Firmicus Maternus, II, 2, p. 42, 7 ss. éd. Kroll-Skutsch, et *Antiq. class.*, *l.l.*, p. 41, n. 3 et 4.

pliquait. Ainsi Vénus n'est pas une déesse, elle est un jeune enfant, Phosphoros, et l'influence qu'on lui attribue est affectée par cette conception de son sexe et de son âge (fr. O 79, p. 219, n. 2).

A l'époque où écrivait Valens, les termes *Φαίνων* — *Στίλβων* étaient déjà tellement surannés qu'il a pu croire l'un d'eux « Babylonien ». Ptolémée pas plus que lui, ne s'en sert jamais et il ne les mentionne même pas dans sa *Tétrabible* : c'est proprement la terminologie de la période alexandrine, qui fut celle du rationnalisme scientifique. Elle céda à partir du commencement de notre ère devant un langage plus religieux. Identifiant les planètes avec les Olympiens qui les avaient sous leur patronage, on les appela simplement Kronos ou Saturne, Zeus ou Jupiter, Arès ou Mars, Aphrodite ou Vénus, Hermès ou Mercure. L'emploi régulier de la nomenclature *Φαίνων* — *Στίλβων* dans nos fragments du Pseudo-Zoroastre crée ainsi une présomption très forte que les cinq livres de ses *'Αποτελεσματικά* ont été composés dans le royaume des Séleucides.

Nous conclurons de même à une antiquité reculée des pronostics transmis par le Pseudo-Zoroastre, si nous considérons la méthode suivie dans les deux morceaux les plus importants qui nous soient conservés des *Apotélesmatiques* (fr. O 79-80). Cette méthode est d'une simplicité archaïque : elle opère avec un petit nombre de données, et est loin d'atteindre à la complication savante de l'astrologie élaborée par les Grecs. Les cinq planètes mineures n'y forment pas encore avec les deux grands luminaires célestes un groupe indissoluble de sept astres. On considère successivement la position dans le ciel de Saturne, Jupiter, Mars, Vénus et Mercure, leurs rapports réciproques et leur relation avec la lune, enfin la place de celle-ci dans le zodiaque, mais, sauf une mention incidente (p. 211, 10), le soleil ne joue aucun rôle dans ces présages. C'est évidemment un souvenir de l'antique préémi-

nence du dieu lunaire Sîn sur le dieu solaire Shamash (1). Dans l'astrologie primitive, l'astre des nuits tient en général une place beaucoup plus considérable que celui du jour.

La langue des Ἀποτελεσματικά, pour autant que nos extraits permettent d'en juger, n'avait aucune prétention littéraire. Dans les deux chapitres « Sur les lettres » et « Sur la navigation » (fr. O 79 et 80), où la forme primitive est le mieux conservée, les répétitions des mêmes expressions abondent, et le vocabulaire emprunte largement au langage commun de la conversation. Mais il prend par là même quelque intérêt pour la connaissance de la κοινή. Rien ne paraît s'opposer à ce que ce jargon populaire remonte jusqu'à la période alexandrine.

Des morceaux traduits en arabe et attribués à Zaradoušt, nous permettent d'enrichir considérablement notre petite collection d'extraits astrologiques tirés d'auteurs grecs. Les plus importants sont ceux qu'Abenragel ('Alī ibn Abī'r Riğâl) a insérés, au XIe siècle, dans un ouvrage dont seule une mauvaise version latine a été publiée, mais dont M. V. Stegemann a édité et commenté récemment (2) les passages zoroastriens (fr. O 88 ss.). Il est impossible d'affirmer que le livre dont s'est servi l'astrologue arabe soit identique aux Ἀποτελεσματικά du Pseudo-Zoroastre, mais toutes les probabilités donnent à penser qu'Abenragel n'en a pas connu d'autre. Il cite plusieurs auteurs grecs : Dorothée, Antiochus, Ptolémée, Hermès Trismégiste, et les recherches de M. Stegemann ont prouvé que, pour Dorothée, il avait fidèlement reproduit son modèle, tout en le paraphrasant parfois (3).

---

(1) Cf. *La Théologie solaire du paganisme* (*Mém. sav. étr. Acad. Inscr.*, XII), 1909, p. 449 s.

(2) V. Stegemann, *Astrologische Zarathuštra-Fragmente bei dem arab. Astrol. Abū 'l-Hasan 'Alī ibn Abī'r Riğāl*, dans *Orientalia*, VI, Rome, 1937.

(3) Stegemann, *Beiträge zur Gesch. der Astrologie*, I (*Quellen und Unters. zur Gesch.* herausg. von Bilabel, D. 2), Heidelberg, 1935.

Ces conclusions peuvent sans doute être étendues aux autres sources helléniques que cite le compilateur arabe.

Les extraits d'Abenragel (fr. O 88 ss.) traitent pour la plupart de la question, si souvent agitée par de doctes généthlialogues, de la durée assignée à la vie au moment de la naissance. Ils n'ont guère d'autre intérêt que de nous montrer, par de nouveaux exemples, la complexité des données mises en œuvre pour tenter de résoudre une question insoluble. Plus remarquable est le commentaire emprunté à Zaradoušt de deux thèmes de géniture de morts revenus à la vie. On ne s'étonnera pas de trouver de pareilles spéculations dans un écrit zoroastrien. Les mazdéens pensaient que les morts ressusciteraient à la fin du monde : les cas où un cadavre se ranimait soudain, ne faisaient donc que devancer un phénomène qui devait se produire un jour pour l'humanité entière. Bien plus, on peut croire que les Mages ont dû invoquer de tels cas à l'appui de leur doctrine eschatologique, afin de la rendre plus vraisemblable aux Grecs, qui ont toujours éprouvé pour elle une grande répugnance. Selon le mythe de Platon, Er l'Arménien resssucita le douzième jour pour raconter ce qu'il avait vu aux enfers, et, nous l'avons rappelé plus haut (p. 111), on identifia cet Er avec Zoroastre. Selon le *Περὶ φύσεως*, c'est Zoroastre qui est descendu dans l'Hadès et qui, revenu à la vie, a appris aux hommes ce que les dieux souterrains lui avaient enseigné (p. 112 s.). On peut encore rapprocher de ces récits les expériences d'hypnotisme de Cléarque de Soloï (1), qui s'était intéressé particulièrement aux doctrines des Mages (p. 19), et suivant Arnobe (I, 52 = fr. B 4), ces Mages prétendaient *in frigentia membra sensus animasque reducere*, expression qui convient mieux à des résurrections de défunts qu'à l'é-

(1) *Realenc.*, *s.v.*, t. XI, col. 582, 62.

vocation des ombres par la nécromancie (p. 180 ss.). Toutes ces considérations rendent vraisemblable qu'Abenragel nous a vraiment conservé un morceau zoroastrien dans son chapitre *De his qui reviviscunt semel mortui.*

En un endroit (1), l'auteur précise qu'il s'agit d'une résurrection obtenue à Harrân (Carrhae), ville qui fut le siège d'un vieux culte astral du dieu Sîn (Lunus). Comme M. Stegemann l'a noté (*ibid.*, n. 11), ce détail est de nature à faire croire que l'ouvrage du Pseudo-Zoroastre a été composé dans le Nord de la Mésopotamie ou en Syrie, ce que d'autres raisons rendent vraisemblable pour les *'Αποτελεσματικά* grecs (2). Mais, d'autre part, Harrân est resté, même à l'époque musulmane, un foyer de paganisme et d'astrologie. Il se pourrait donc — à la rigueur — que le traité faussement attribué à Zoroastre et consulté par Abenragel, fût une compilation tardive d'un prêtre harranien. Toutefois, les termes techniques grecs qu'on y devine encore sous un déguisement arabe, rendent cette hypothèse peu vraisemblable.

---

(1) Fr. O 94, p. 238 ; cf. p. 239, note 11.

(2) Cf. *supra* p. 136 ss. — Dans un chapitre du *Περὶ φύσεως* aussi, les présages zoroastriens tirés du lever de la Canicule concordent avec ceux qui ailleurs sont donnés comme une « méthode des Harraniens » ; cf. fr. O 40, et p. 181, note 1.

VI. — LIVRES DE MAGIE.

La sorcellerie était pour les vrais mazdéens une œuvre démoniaque, dont les *dévas* et les *drujs* passaient pour les auteurs (1). Elle était définie comme le culte d'Ahriman opposé à celui d'Ormuzd (2). Zoroastre lui-même aurait révélé les rites qui permettaient de réduire le magicien à l'impuissance (3). Une hostilité foncière à toutes les pratiques occultes des sorciers, suppôts de démons maléfiques, propagateurs du mensonge, caractérise le mazdéisme épuré, tel qu'il nous apparaît dans sa littérature sacrée (4). On peut sans doute tenir pour plus ou moins magiques certains rites de cette religion (5), comme de toutes celles de l'antiquité ; mais les incantations ou les talismans sont toujours employés pour produire un bien, non un mal ; ils procurent au fidèle le secours des puissances célestes *contre* les esprits des ténèbres.

(1) Cf. Darmesteter, *Zend Avesta*, I, pp. 76, n. 8 ; 90, n. 53 ; II, pp. 12, 252, 353 ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 141.

(2) Boundahish, XXVIII, 4 (p. 106 West) ; cf. Darmesteter, I, p. 383 s.

(3) Dinkard, VII, 5, 11 (*Pahlavi Texts*, V, p. 76 West).

(4) Messina, *Der Ursprung der Magier*, 1930, p. 57 ss.

(5) Carnoy, dans Hastings, *Encycl. of Religion*, *s.v.* « Magic » (Iranian) ; *Le Muséon*, série III, vol. I, p. 171 ss. Cf. nos *Relig. orient.*[4], p. 295, note 90. — Christensen, *Die Iranier* (Handb. d'Iw. Müller), 1935, p. 231, note en particulier la puissance magique attribuée aux formules sacrées et signale le passage de l'Avesta (Yasht, XIV, 43-46) où Ahoura-Mazda enseigne à Zarathouštra comment il peut remporter la victoire à l'aide de plumes d'oiseau et lui interdit de révéler ce mystère aux profanes. Cf. *infra* p. 147 n. 2, où il est question d'une plume portée comme amulette.

Cette condamnation formelle de la magie noire a été empruntée par Mani au mazdéisme de son époque. Selon lui, le Roi des Ténèbres « frappe et tue par ses paroles magiques », et le fidèle, homme ou femme, doit s'abstenir de toutes les pratiques des sorciers, s'il ne veut pas que son âme soit enchaînée un jour avec les puissances des Ténèbres (¹).

Lorsque le Pseudo-Aristote dans son *Μαγικός*, et Dinon dans son histoire (fr. D 2, l. 22), affirmaient que les Mages ne connaissaient pas *τὴν γοητικὴν μαγείαν*, ils disaient donc vrai, si l'on entend par eux le clergé orthodoxe de la Perse. A plusieurs reprises, les auteurs grecs croient devoir déclarer que les *Μάγοι* ne sont pas des magiciens, mais des sages voués au pur culte des dieux (²).

Mais l'insistance même que mettent les écrivains à répéter cette observation, prouve combien était courant en Grèce le sens péjoratif qu'avait pris le nom de la caste sacerdotale des Perses. Les plus anciens textes où *μάγος* apparaisse avec la signification de « sorcier », « thaumaturge », « enchanteur », remontent jusqu'au cinquième siècle avant notre ère (³), et dans la suite ce mot est fréquemment employé

---

(1) Mani, *Kephalaia*, éd. Schmidt, t. I, 1935, p. 31, 25 ss. ; cf. p. 143, 13 ss. : « Jetzt aber sind durch die Kraft des Licht-*Νοῦς* die Stimmen der Begierde (*ἐπιθυμία*) und die Worte der Magie (*μαγεία*) und die Bösen Mysterien ihm ein Abscheu geworden. » P. 160, 8 : « Sein Licht (du Soleil) verschmilzt die bösen Zauberkünste (*μαγεία*) aller Uebeltäter ».

(2) Pseudo-Alcib., fr. B 10a, n. 3 : *Μαγεία Ζωροάστρου ἐστὶ θεῶν θεραπεία* ; Dion Chrys., fr. O 8, p. 144 n. 1 ; Porphyre, *De Abstin.* IV, 16 ; Ps. Jean Chrysostome, fr. S 12, n. 1 : *Magi apud illos (Persas) non malefici, sed sapientes intelliguntur.* Cf. Apulée, fr. B 10b ; Suidas, *s.v.* *Γοητεία* et *Μαγία*. — Comparer ce qui est dit *supra*, p. p. 93 s., à propos de Dion Chrysostome. — De même dans les *Kephalaia* récemment retrouvés, Mani célèbre constamment la *σοφία*, *dont il se donne comme le représentant* ; cf. *supra*, p. 93, n. 3.

(3) Sophocle, *Œdipe Roi*, 387 ; Euripide, *Oreste*, 1498 ; Hippocrate, *De morbo sacro*, c. 3 et 4 ; Platon, *Rép.*, IX, 572 E ; cf. *Politique*, 280 D.

comme un synonyme de γόης (1). Il a la double acception de « mage » et de « magicien » (2) et dans la seconde, qui devient la plus ordinaire, on cessa souvent de lui imposer aucune restriction ethnique (3), mais on ne cessa jamais cependant d'établir une connexion entre les deux sens du nom. Il est très remarquable que Pline, au début du livre qu'il consacre « aux chimères du plus frauduleux des arts », ne mette pas en doute son origine perse et lui donne pour père Zoroastre (4), et pareillement, à l'époque d'Auguste, Trogue Pompée faisait déjà du prophète l'inventeur de ces mêmes *magicae artes* (5).

Ils ne se trompaient qu'à moitié. Car si le réformateur iranien avait réprouvé toute sorcellerie, celle-ci n'en avait pas moins subsisté dans la croyance populaire, qui réagit en quelque mesure même sur la religion orthodoxe (6). Mais surtout, elle se développa dans les colonies de « Maguséens » soumises à l'action de Babylone, qui fut à cet égard décisive, comme pour l'astrologie.

On sait quelle part considérable les incantations et les conjurations occupaient dans la liturgie babylonienne, quelle multitude de démons de tout genre y étaient invoqués et quelle place était réservée dans le clergé à l' *âshipu*, exorciste mais aussi magicien. Lorsque Zoroastre fut regardé dans

---

(1) On notera p.ex. les définitions d'Hésychius, s.v. γόης, γοητεύει, μάγος. — Sur l'association des mages et des empoisonneurs, cf. *supra*, p. 115.

(2) L'érudition de M. Nock a réuni un grand nombre de textes attestant cette double signification dans un excursus de l'ouvrage de Foaks et Lake, *The beginnings of christianity*, Part I (*Acts of the Apostles*), t. V, 1933, p. 164 ss.

(3) P. ex., Pline, *H.N.*, XXV, 13 [fr. O 24], à propos de Démocrite, dit « peragratis Persidis, Arabiae, Aethiopiae, Aegypti Magis ».

(4) Pline, XXX, 1, § 3 (= fr. B 2).

(5) Justin, I, 1. 9-10 (= fr. B 33a).

(6) Cf. Carnoy, *l.c.*, et *supra*, p. 62, note 2 ; p. 143, note 5.

certains milieux comme le maître des Chaldéens (p. 36), il devint du même coup celui de la magie, au pire sens du mot (1), et il est souvent présenté comme tel dans la littérature grecque et latine (2). La démonologie d'une doctrine dualiste permettait de donner aux pratiques des enchanteurs une justification théologique, et elles en acquirent une autorité nouvelle. Les esprits mauvais sont désormais des antidieux (*ἀντίθεοι*), leur armée est soumise à un chef qui tient en échec même Ahoura-Mazda (3). La magie la plus noire est ainsi canonisée et se transforme en une religion à rebours (4).

Contrairement aux préceptes de l'Avesta, les Mages qu'ont connus les Grecs rendaient un culte à Ahriman (5) et ils lui offraient des sacrifices qui rappellent singulièrement des opérations de nécromants. Ils pilaient dans un mortier sacré (6) une sorte d'amome à forte senteur (7) en invoquant le dieu des ténèbres, puis, mêlant cette herbe au sang d'un loup égorgé, ils allaient jeter leur mixture dans un lieu sans soleil (8). Sans doute, pour la théologie orthodoxe, de pareilles offrandes étaient apotropaïques, destinées à écarter les coups de l'Esprit Malin et de sa séquelle, mais combien elles pouvaient être aisément utilisées pour obtenir d'eux des services ! Le célébrant qui se flattait de repousser les puis-

---

(1) Très caractéristique à cet égard est la *Nécyomancie* zoroastro-babylonienne de Lucien (fr. B 30). Cf. *supra*, p. 55.

(2) Pline, *supra*, p. 154, n. 4. Cf. fragm. B 38 ss.

(3) Cf. Porphyre, *De Abstin.* II, 41 = Ost. fr. 9, p. 280 n. 3 ss.

(4) Cf. *Religions orientales* 4, p. 175 s.

(5) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 139 ss. Cf. *supra*, p. 60 s.

(6) Le *Hâvana*.

(7) Sur le sens de *ὄμωμι*, cf. Benvéniste, *Journal Asiatique*, CCXV, 1929, p. 289 ss. (fr. D, 4, p. 74, note 7).

(8) Plutarque, *De Iside* 46 [fr. D 4, p. 71, l. 11] ; cf. Moulton, *Early zoroastrianism*, Londres, 1913, p. 71 ss. Ce sont ces cérémonies nocturnes que paraît viser Héraclite, lorsqu'il condamne au feu éternel les *νυκτιπόλοι, Μάγοι καὶ Βάκχοι* (Diels, *Vorsokr.*5, 22 [12] B, 14).

sances du mal par ses exorcismes (1), devait se croire aussi capable de les asservir à son pouvoir par ses sacrifices nocturnes ou ses formules d'incantation, et d'en faire les exécuteurs de sa haine ou de sa vengeance (2).

Mais à côté de cette magie proprement religieuse, qui opérait par des évocations de démons (3), les Maguséens en connaissaient une autre, plus scientifique, qui est proprement une physique dévoyée. Ils croyaient les trois règnes de la nature unis entre eux et à l'homme par des « sympathies et des antipathies » mystérieuses (4). Si l'on pénétrait le secret de ces forces occultes, si l'on savait en provoquer l'action, on pouvait obtenir des effets prodigieux.

Dès que les Grecs sont entrés en contact avec les Mages, ces prêtres leur sont apparus comme des thaumaturges. Ceux qui accompagnent Xerxès dans son expédition apaisent une tempête du Strymon par une incantation (*ἐπῳδή*) (5) et se soumettent l'Hellespont en y jetant des chaînes (6). Mais rien n'est plus significatif que la description que Pausanias,

---

(1) Nous avons publié *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1915, p. 271, une dédicace à Anaïtis, découverte en Lydie, consacrée par une femme *περίπτωμα ἔχουσα καὶ ἐξᾳσθεῖσα ὑπὸ τῆς ἱερείας* .

(2) On voit même dans un passage de l'Avesta s'opérer cette transformation (Yasht, XIV, 14, 35, t.II, p.575, Darm.) : « Si un exorcisme, si une formule est jetée sur moi par maint homme qui me hait, quel est le remède ? Ahoura Mazda répondit : Prends une plume de l'oiseau Vâreñjina (corbeau ?), avec cette plume tu frotteras ton corps, avec cette plume *tu lanceras en retour l'exorcisme contre l'ennemi.* L'homme qui porte les os du puissant oiseau, les plumes du puissant oiseau, nul ne peut le tuer... ».

(3) Cf. Ostanès, fr. 12 ss., et *infra* p. 180 s.

(4) *Geopon.* XV, 1 = fr. O 52. Cf. *supra*, p. 107 ss., et *infra* p. 188 ss. Un curieux passage de Jamblique le platonicien, qui a passé dans les scholies de Platon (*Sophiste*, 216 A, t. VI, p. 250, éd. Herrmann) affirme que *ἡ φύσις ὑπό τινων μάγος κέκληται διὰ τὰς συμπαθείας καὶ ἀντιπαθείας τῶν φύσει.*

(5) Hérodote, VII, 191. Cf. Lapidaire, fr. O 59 et 62.

(6) Cf. *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1917, p. 278, n. 2.

témoin oculaire, nous fait d'un sacrifice offert dans un temple de Lydie (1). Le célébrant déposait sur l'autel du bois sec et, tandis qu'il psalmodiait une longue litanie en langue barbare, on voyait une flamme jaillir de ce bois sans qu'on y mît le feu. Sans doute un cristal lenticulaire concentrait-il sur le foyer les rayons du soleil (2).

Il n'est peut-être aucun témoignage ancien qui nous offre une image plus saisissante de la magie chaldéo-iranienne pratiquée en Orient, que les détails autobiographiques que nous donne dans son œuvre le romancier Jamblique (3). Pur Syrien, qui, dans son enfance, ne parlait que son dialecte sémitique, Jamblique fut instruit par un Babylonien (4), fait prisonnier lors de l'expédition de Trajan en Mésopotamie. Cet Oriental était un sage (*σοφὸς τὴν βαρβάρων σοφίαν*) (5), qui avait été secrétaire du roi des Parthes. Dans ses leçons, il enseigna à son disciple *τὴν μαγικὴν παιδείαν*, que celui-ci s'assimila aussi bien que l'éducation grecque (6), et il insère dans son roman une digression sur cette magie (7), dont il distingue plusieurs espèces, celles des sauterelles (8), des lions, des sou-

---

(1) Pausanias, V, 27, 8.

(2) Cf. Bidez, *Mélanges Navarre*, 1935, p. 37, n. 2.

(3) Photius, *Bibl.*, cod. 94, p. 75 *b* 20 ss. Cf. Rohde, *Griech. Roman* 2, p. 388 ss.

(4) *Βαβυλώνιος*, comme l'a noté v. Gutschmid (Rohde, p. 389 note), désigne ici un Parthe, les Arsacides étant alors maîtres de la Babylonie.

(5) Sur la « sagesse » des Mages, cf. *supra*, p. 93, n. 3.

(6) Photius, *l. l.* (*supra*, n. 3) : *Μαθεῖν τὴν μαγικήν, μαθεῖν δὲ καὶ τὴν ἑλληνικὴν παιδείαν.*

(7) Photius, *l. c.*

(8) Cf. le *Dinkard*, VII, 5, 9 (*Pahlavi Texts*, V, p. 76 West). Parmi les merveilles accomplies par Zoroastre le texte cite : « the liberating of rain and the confining of *hail*, spiders, *locusts* and *other terrors of corn and plants*. Cf. Pline, XXXVII, 124 [= fr. O 72] : « Grandinem ac locustas precatione addita ». Cf. aussi les préceptes des *Geoponica*, XIII, 16 et XIII, 9 (= fr. O 50 et 51) sur les cantharides et les scorpions.

ris, de la grêle (1), des serpents (2), enfin la nécromancie (3) et la ventriloquie (4).

On pourrait citer d'autres passages instructifs sur le syncrétisme de la magie perso-sémitique (5), et celle-ci y apparaît comme singulièrement chimérique, lorsqu'elle n'est pas nocive. Mais les puérilités de cette pseudo-science ne doivent cependant pas la faire condamner tout entière sans rémission : de précieuses observations ont pu s'y mêler à des aberrations naïves. Souvenons-nous que cette physique enfantine de l'Orient a été l'origine de toute l'histoire naturelle de l'antiquité. Zoroastre passait pour le premier maître de cette érudition trouble, et les données du *Περὶ φύσεως*, comme les propriétés supposées des pierres dans le *Περὶ λίθων*, ont souvent un caractère nettement magique (6). Mais alors que les élucubrations d'Ostanès sur la magie (7) sont une source explicitement citée et souvent utilisée, les mentions que nous avons d'écrits spécialement consacrés à cette discipline par Zoroastre, sont fort rares et peu sûres. Le Pseudo-Clément de Rome (B 45, O 93) affirme bien que de « très nombreux

---

(1) Pour les souris, cf. fr. D 4 (p. 75 n. 11) ; pour la grêle, *supra*, p. 148 n. 8 ; Psellus, *De operat. daem.*, p. 199, n. 9 éd. Boissonade. Un exorcisme pour détourner la grêle à Philadelphie, *Mélanges Ec. de Rome*, t. XV, 1895, p. 49, nº 122.

(2) Cf. Boissonade, *l.l.*, p. 260.

(3) Cf. Ostanès, fr. 12 et note 1 ; cf. *infra*, p. 180 s.

(4) Le nom babylonien serait, suivant Jamblique, *σακχουρα*. C'est le mot syriaque bien connu *zakurâ* « enchanteur », « magicien ». — Cf. sur les *ἐγγαστρίμυθοι*, joints à d'autres magiciens, *L'Égypte des Astrologues* p. 161, n. 4.

(5) Zacharie le Scholastique, que nous aurons à citer plus bas, raconte aussi (p. 70, Kugener) comment de prétendus sourciers vinrent à Béryte et se firent fort de retrouver des trésors qui y auraient été cachés par le roi Darius. Ils auraient été instruits de la chose par « des mages et des Perses ». Outre ce genre de divination, ils pratiquaient aussi la nécromancie.

(6) Fr O 55 ss. Cf. *supra*, pp. 115 et 117 ss.

(7) Cf. Ostanès, fr. 12 ss., et *infra* p. 188 ss.

livres » de ce genre circulaient sous le nom du prophète oriental, mais c'est un médiocre garant. Les manuscrits dont on fit un autodafé à Béryte, selon Zacharie le Scholastique (fr. O 103), ne paraissent avoir été que des recueils de recettes analogues à celles de nos papyrus magiques et, en effet, dans un de ceux-ci, on trouve (fr. O 101) Zoroastre mentionné comme auteur. L'assertion de Zozime (fr. O, 99) que Zoroastre enseignait des moyens de détourner tous les maux de la fatalité, particuliers ou généraux, se rattache à l'idée très répandue que le sage est supérieur au Destin, et elle peut avoir été exprimée dans un écrit religieux plutôt que magique.

Pour rencontrer une citation étendue d'un traité de magie pseudo-zoroastrien, il faut attendre le moyen âge. Les lignes qu'a transcrites Cecco d'Ascoli (fr. O 104) nous permettent d'espérer que l'exploration des occultistes médiévaux suppléera un jour en quelque mesure à la pauvreté actuelle de notre documentation.

VII. — L'ALCHIMIE.

Nulle part, dans les recueils de recettes de la chimie antique, ni même dans les allégories mystiques d'une chrysopée tardive, on ne trouve une formule attribuée à Zoroastre. Le seul passage de la collection des *Anciens alchimistes grecs* de Berthelot où son nom figure (1), n'a rien de commun avec le Grand Art : il doit provenir d'une sorte d'écrit gnostique. D'après ce témoignage, le sage de l'Iran considérait la race des philosophes comme échappant au pouvoir de l'*Εἱμαρμένη*, et de plus — selon lui — pour écarter les maux causés par le Destin, des formules d'incantation suffisaient. Le texte se trouve dans un extrait du livre de Zosime *Περὶ τοῦ Ω στοιχείου*, au milieu d'un exposé emprunté par Zosime au *Περὶ ἀϋλίας* d'Hermès. On se tromperait en concluant d'une telle carence que nos apocryphes zoroastriens ne renfermaient rien qui eût rapport avec l'alchimie. Le nom de « mystère mithriaque » qui fut donné à la connaissance de la pierre philosophale (2), est déjà caractéristique à cet égard. D'ailleurs, parmi les restes du *Περὶ λίθων τιμίων* de Zoroastre, on trouve un passage où — d'après Pline (3) — le Mage note

(1) Cf. fr. O 99, p. 243.

(2) Cf. M. Berthelot, *Les alchimistes grecs*, t. II, p. 114, 6 (extrait de Zosime, *Περὶ τῆς ἀσβέστου*) : *Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ φάρμακον τὸ τὴν δύναμιν ἔχον, τὸ Μιθριακὸν μυστήριον* Il ne faudrait cependant pas conclure de là que les *spelaea* des mithriastes auraient servi de laboratoires aux faiseurs d'or.

(3) *H. Nat.*, XXXVII, 159 (fr. O 58).

l'emploi d'une gemme appelée « exébène ». qui avait la propriété de donner au plus précieux des métaux tout son poli. Les indications de ce genre étant très rares, il n'y a pas lieu pour nous de leur réserver une rubrique spéciale ; on trouvera tout ce que nous aurons à en dire dans la section de notre travail réservée spécialement à Ostanès alchimiste (1).

---

(1) Sur une prétendue mention du nom de Zoroastre dans une liste tardive d'alchimistes dont parle Berthelot (*La chimie au moyen âge*, t. I, Paris, 1893, p. 301), voir la rectification faite dans notre t. II, p. 356. — On trouvera chez Berthelot, *ibid.*, p. 97, « l'histoire du prêtre persan du culte de Zoroastre qui fit verser sur son corps dix-huit livres de cuivre en fusion, au temps de Sapor, en 241, à titre de miracle ». — Dans un traité d'alchimie syriaque contenu dans le ms. Mm. 6, 29, de la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, et traduit par R. Duval (chez Berthelot, *op. cit.*, t. II, p. 313), on lit (f. 133r) : « *Roustos* le philosophe apprit que Ctésias avait donné à son pays cette licorne [deux mots effacés]. Il érigea dans son pays une image (?) d'éléphant, sur la poitrine duquel il écrivit ces mots : « Il mange beaucoup et vit (? mot effacé) beaucoup d'années. Une offrande était... [mot effacé] ». Nous nous abstiendrons de toute conjecture sur l'origine de la leçon qui a fait croire aux éditeurs de ce texte que le mot traduit par « Roustos » était peut-être une transcription du nom de Zoroastre. Quant à Ctésias, il avait en effet mis en circulation chez les Grecs la fable de la licorne ou *μονόκερως* ; cf. Élien, *N.A.*, IV, 52, et Wellmann, *Realenc.*, t. V, col. 2114.

VIII. — APOCRYPHES GNOSTIQUES.

Parmi les écrits apocryphes de Zoroastre, plusieurs furent composés ou du moins utilisés à l'époque où se développèrent les systèmes dits gnostiques, pour l'édification de certaines communautés religieuses.

1) Dans les *Recognitiones* et les *Homélies* pseudo-clémentines (fr. B 45), à la source de la gnose judéo-chrétienne combattue par l'apôtre Pierre, on a reconnu à bon droit une forme particulière de mazdéisme, où la figure de Zoroastre reste au premier plan, comme elle l'est dans la littérature orthodoxe de la Perse, mais où son rôle est singulièrement différent.

Après avoir admis l'origine hellénistico-iranienne de la démonologie dualiste de Porphyre et de certains passages du Pseudo-Clément (fr. B 45 et Ost. 9), W. Bousset a pu soutenir avec vraisemblance que — suivant la doctrine perse qui forme l'élément primitif d'un certain hermétisme ainsi que de la gnose judéo-chrétienne dont nous parlions — Zoroastre avait eté représenté comme envoyé ici-bas pour combattre l'influence envahissante des mauvais démons dans le monde, afin de les maîtriser et de préparer par son triomphe sur eux un retour à l'âge d'or (1).

Selon cette gnose dualiste, deux « éons » se succédaient dans le gouvernement du monde ; celui-ci était soumis

(1) Cf. Bousset, *Götting. gelehrt. Anzeigen*, 1905, p. 136 ss., 428 ss. *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 136 ss. ; voir aussi E. von Lippmann, *Entstehung der Alchemie*, p. 223 ; Thorndike, *History of magic*, t. I, p. 400 ss.

d'abord au Dieu de l'Ancien Testament, impitoyablement attaché à punir les méchants et jouant le rôle d'un démon vengeur, puis venait le règne du Christ, dieu de lumière, de miséricorde et d'inaltérable bonté. Dans cette gnose, l'intervention de Zoroastre, et l'opposition de deux périodes cosmiques soumises l'une à un dieu malfaisant et à l'influence d'un astre maléfique, l'autre par contre à un représentant du dieu du Bien, sont des traits essentiels, à côté de détails caractéristiques, qui décèlent l'influence directe de la religion chaldéo-mazdéenne, selon laquelle à la domination d'Ahriman devait succéder celle d'Ormuzd et où la vie cosmique dépendait d'influences planétaires (*infra*, p. 219).

L'auteur des *Clémentines* était exactement informé d'idées proprement iraniennes, comme celle du « feu de la royauté », feu d'origine céleste, constamment entretenu dans le pyrée et dont la perpétuité assurait la durée du pouvoir souverain (fr. B 45, n. 5. Cf. Additions).

Mais le romancier a amalgamé ces croyances avec une histoire de la mort de Zoroastre, consumé par le feu du ciel, tradition inconnue à l'Orient (1) et qui n'apparaît que chez les auteurs grecs de l'époque chrétienne (fr. B 51 ss.). Peut-être y a-t-il dans cette légende un vague souvenir du feu céleste qui aurait enveloppé Zoroastre sur la montagne où il s'était retiré (fr. O 8, n. 5 ; *supra* p. 30), bien que, selon ce récit, le héros mazdéen n'eût souffert aucune brûlure. Mais il semble plutôt que l'histoire de la mort du prophète consumé par un éclair ne soit, à l'origine, qu'un mythe étiologique destiné à expliquer pourquoi ceux qui périssaient frappés de la foudre étaient, ainsi que Zoroastre, inhumés à l'endroit où ils avaient succombé, puis adorés comme des héros (fr. B. 45, n. 7).

Notons encore que le Pseudo-Clément parle dans les *Re-*

(1) Jackson, *Zoroaster*, p. 124 ss.

cognitiones de nombreux livres de magie mis sous le nom de Zoroastre (*supra*, p. 149). Il est probable que ces apocryphes n'étaient pas sans rapport avec la gnose censément professée par Simon le Mage et combattue par le prince des Apôtres. L'extrait du Pseudo-Zoroastre qui parle des moyens magiques de soustraire l'âme à l'influence de la Destinée (fr. O 99) donne une certaine vraisemblance à cette supposition.

2) Nous retrouvons également le nom de Zoroastre chez les Séthiens (*supra*, p. 46). W. Bousset (1) a fait remarquer que, dans la tradition judéo-chrétienne qu'ils représentent, le patriarche Seth n'est guère qu'un prête-nom et qu'en réalité, pour s'expliquer leur doctrine, c'est de la légende du prophète iranien qu'il faut se souvenir. En effet, lorsque les adeptes de cette secte identifient leur éponyme Seth avec Jésus, c'est à l'exemple de la théologie perse qui faisait naître le Messie de la semence de Zarathoushtra. Dans une apocalypse mise sous le nom du prophète, il est dit que le Messie naîtra dans sa famille : « je suis en lui et il est en moi » (2). Il faut noter enfin que les Séthiens possédaient des livres des prophètes dits « Allogeneis », alors que, dans le passage de Porphyre dont il va être question, un certain « Allogénès » est cité comme une autorité à côté de Zostrianos et de Zoroastre (fr. O 105, n. 3). Enfin, dans les spéculations de cette gnose chrétienne, c'est le dualisme iranien qui fournit les grands cadres de la doctrine, de même que dans la gnose visée par le Pseudo-Clément.

3) Nous savons par Clément d'Alexandrie (fr. O 106) que les disciples de Prodicus se vantaient de posséder des apocryphes de Zoroastre, que sans doute ils produisaient à l'appui de leurs croyances. Malheureusement, le caractère

---

(1) *Hauptprobleme*, p.119 ss., et la *Realenc.*, *s.v.* « Gnostiker », col. 1540.

(2) Cf. fr. S 15, p. 128, n. 4.

particulier du dualisme de Prodicus nous est insuffisamment connu. Nous ne pouvons donc, en ce qui concerne ces livres, que constater leur existence (voir fr. O 106, n. 1), sans pouvoir en reconstituer le contenu.

4) Bien que la *Vie de Plotin* par Porphyre soit d'une époque où le gnosticisme était devenu en majeure partie judéo-chrétien, c'est d'une gnose purement hellénique encore que parle le biographe, lorsqu'il mentionne (fr. O 105) une apocalypse de Zoroastre, dont il démontra au moyen de preuves nombreuses, dit-il, à la fois l'inauthenticité et la fabrication récente par deux sectaires, qui y avaient introduit leurs propres doctrines. L'un des deux, Aquilinus, avait été le condisciple de Porphyre lui-même, et c'est cet Aquilinus, semble-t-il, qu'il faut reconnaître dans un passage de Lydus comme l'auteur d'une interprétation philosophique du mythe de la déesse Maïa (1). D'ailleurs, parmi les patronages invoqués dans cette secte, on ne trouve aucune mention qui puisse faire soupçonner quelque accointance avec les chrétiens. Quant à la doctrine prêtée par Plotin au groupe de gnostiques (2) dans lequel Porphyre range Aquilinus avec son coréligionnaire Adelphius, elle est caractérisée par le dogme de la chute de Psyché dans le monde préexistant des ténèbres, où elle se perd. C'est dire que la réfutation de Plotin ne nous met guère à même de reconstituer les croyances représentées par Zoroastre dans cette prétendue apocalypse. Tout ce que nous pouvons supposer, c'est que, si cette apocalypse servait à démontrer la perversité du monde et de son démiurge, c'était de la période actuelle du cycle des millénaires mazdéens qu'il s'agissait. Il est à peine besoin de rappeler à ce propos ce que l'on sait de la prédominance

(1) Cf. fr. O 105, p. 249, n. 1.

(2) *Ennéades*, II, 9 (titre) : *Τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας.*

passagère concédée par la théologie iranienne au génie du mal Ahriman et à ses suppôts (1). Quant aux idées prêtées à Zoroastre sur le sort de l'âme du monde ou « Psyché », nous aurons l'occasion d'en signaler le caractère conjectural (2).

Pour terminer, et pour justifier notre façon de classer les divers fragments, il nous reste à constater que ces apocalypses et autres livres sacrés de sectes assez tardives ne figuraient évidemment pas dans la Bibliothèque d'Alexandrie parmi les volumes dont Hermippe a dressé le catalogue et dont nous avons recueilli les restes (3).

---

(1) Cf. fr. D. 4, t. II, p. 78, n. 22.
(2) Voir t. II, p. 65, n. 5.
(3) Voir *supra*, p. 86.

IX. — LES ORACLES ATTRIBUÉS A ZOROASTRE PAR GÉMISTE PLÉTHON.

On ne saurait assez rendre hommage à la science, à la perspicacité et aux heureuses divinations qui ont si bien servi l'auteur d'une magistrale reconstitution des *Oracles* dits *chaldaïques* (1), et l'on comprend qu'avec les renseignements dont il disposait pour apprécier une tradition manuscrite compliquée, il ait considéré le commentaire des *Μαγικὰ Λόγια* de Pléthon (2) comme un remaniement négligeable de l'opuscule de Psellus consacré à ces oracles. Cependant, si tardif qu'il soit, ce témoignage semble mériter d'être pris en considération. En effet, en examinant à notre tour la plupart des manuscrits (3) de l'*Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν* de Psellus (4), et, en recourant parallèlement aux collations réunies par Mme C. Zerck-Nové, qui prépare une édition critique du petit traité de Pléthon, nous avons pu reconnaître la valeur particulière de ce dernier. Pour con-

(1) W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau, 1894.

(2) Ed. Opsopaeus dans *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis* etc. Paris, 1599 ; sur les éditions précédentes (de Patricius etc.), cf. le *Lexicon bibliographicon* de S. F. G. Hoffmann, s.v. « Zoroaster ».

(3) Voir fr. O 108.

(4) C'est le titre donné au commentaire de Psellus dans les meilleurs des manuscrits, notamment dans le *P(arisinus)* gr. 1182, f. 160r, que M. Kroll n'a pas pu utiliser, et dont le *Vaticanus* 951 n'est sans doute qu'un apographe. Ce *Parisinus* 1182 donne mainte fois un texte des oracles plus complet ou moins fautif que celui qui est reproduit dans la Patrologie grecque de Migne, CXXII, col. 1123 ss. ; par ex., 1148 A, 13, P reproduit au complet l'oracle reconstitué par Kroll, *l. l.*, p. 50, 16.

stituer son recueil de *Μαγικὰ Λόγια* (1), Pléthon doit avoir eu sous les yeux autre chose que l'*Ἐξήγησις* de son devancier. Arrivé au n° 12 (*ιβ'*) de sa série, par exemple (2), Pléthon a conservé dans le texte de l'oracle en question des leçons que Psellus a perdues :

Ὄττι ψυχὴ πῦρ δυνάμει Πατρὸς οὖσα φαεινόν,
Ἀθάνατός τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότις ἐστί,
Καὶ ἴσχει κόσμου πολλὰ πληρώματα κόλπων.

Il suffit de scander les hexamètres pour voir qu'au premier vers, Psellus omet fautivement le mot *Πατρὸς* après *φαεινόν*, ensuite qu'au dernier, il manque chez lui un mot, *κόσμου*, qui est d'accord avec le sens, et qui est exigé par le mètre aussi bien que la forme du verbe *ἴσχει* (*ἔχει* Psellus) propre à la version de Pléthon. L'omission de *κόσμου*, notons-le, remonte jusqu'à Psellus lui-même : en effet, le mot fait également défaut dans sa paraphrase (Migne, *l. l.*, 1141D) : *ἔχει δὲ καὶ πολλῶν πληρώματα κόλπων*, tandis que celle de Pléthon en tient compte comme il convient (3) : *καὶ ἴσχει δὲ δὴ ἡ ψυχὴ ... πολλὰ πληρώματα τῶν τοῦ κόσμου κόλπων, ἤτοι τῶν διαφόρων ἑαυτῆς ἐν τῷ κόσμῳ χώρων, ὧν πρὸς λόγον τῶν τῇδε αὐτῇ βεβιωμένων ἑκάστοτε τυγχάνει* (4). Nous compléterons ailleurs une démonstration dont il suffit ici d'indiquer la portée.

Dans ces conditions, lorsque Pléthon nous présente les

(1) Voir fr. O 107-108 les titres donnés successivement aux oracles commentés par Pléthon.

(2) Cf. Kroll, *l. l.*, p. 47 ; *P. G.*, CXXII, col. 1141 C, et l'éd. des *Λόγια* de L. H. Gray dans Jackson, *Zoroastre*, pp. 267, vers 145 ss.— Voir aussi l'intéressante remarque de A. Jahn, *Eclogae e Proclo de philos. chald.*, Halis Sax., 1891, p. 45, l. 24 ss.

(3) Cf le passage parallèle de Psellus lui-même, *P. G.*, *l. cit.*, col. 1152 C 2.

(4) Cf. le début du commentaire de Pléthon sur les Oracles dits de Zoroastre, dans Pléthon, *Traité des Lois*, éd. C. Alexandre, Paris, 1858, p. 275, l. 7 s.

révélations qu'il commente comme une série d'oracles de Zoroastre, nous n'avons pas le droit de négliger absolument son témoignage. Assurément, le nom de Zoroastre est de ceux que le rénovateur des *Lois* de Platon fut tenté de chercher et de retrouver partout (1). Toutefois, longtemps avant le moment où il commença à élaborer le néo-paganisme qu'il mit sous le patronage de sages antiques, un de ses premiers maîtres, disciple lui-même d'Averroès, le juif Élisée, lui avait appris le nom du fondateur de la secte des Mages mazdéo-chaldéens (2). De plus, dans un des manuscrits qui nous ont conservé le commentaire de Psellus, un de ses devanciers, nous trouvons, comme chez lui, Pléthon, les oracles chaldaïques appelés *Λόγια τοῦ Ζωροάστρου*. Ce manuscrit, le *Vaticanus gr.* 1416, est trop récent, il est vrai, pour avoir beaucoup d'autorité (3). Mais heureusement, pour nous éclairer, nous avons mieux que le témoignage de cet apographe suspect (4) : Gennade Scholarios nous fournit des renseignements, sinon plus précis, du moins beaucoup plus dignes de foi. Dans deux de ses lettres, le patriarche déclare formellement qu'à propos de Zoroastre, Pléthon ne fit que plagier Proclus (5). Or, il se peut que, avant Psellus, mais

(1) Cf. fr. O 110 et 109. — W. Bousset (*Die Himmelsreise der Seele*, dans *Archiv für Religionswiss.*, t. IV, 1901, p. 263, n. 2) pense que c'est Pléthon qui a mis le premier le nom de Zoroastre dans le titre des *Λόγια* : mais il admet en même temps que ces *Λόγια* portent la trace d'idées pseudo-zoroastriennes (*l. l.*, p. 264).

(2) Cf. fr. O 15-16. Il importe de noter aussi que l'absence du surnom *Πλήθων* dans l'intitulé de certains de nos manuscrits ferait croire que le commentaire des *Λόγια* dits de Zoroastre est une des premières œuvres de George Gémiste. Voir fr. O 108.

(3) Voir fr. O 107.

(4) L'allusion de Psellus à des livres (*βιβλία*) de Zoroastre (fr. O 6 = *Μεσ. Βιβλ.*, t. V, p. 57) ne peut pas être invoquée ici, car, dans ce passage, les *βιβλία* sont opposés à des *ἔπη* ; ils ne peuvent donc pas désigner des oracles rédigés en vers hexamètres.

(5) Fr. O 115-6. Dans le *Traité des Lois*, I, 1, (*l. l.*, p. 24 s.), par exemple, ce qui est dit des opinions des hommes sur les dieux et la

après beaucoup d'autres interprètes des *Λόγια* dits *Μαγικά* ou *Χαλδαϊκά*, Proclus ait considéré les révélations de ces oracles comme influencées par les doctrines mises sous le nom des Mages.

En effet, déjà chez les premiers néoplatoniciens, pareil rapprochement dut sembler plausible. Tout d'abord, si les *Λόγια* s'appliquaient à détourner les esprits de l'astrologie (1), le Zoroastre dont l'enseignement ne cessa point d'être écouté sous les Parthes (cf. fr. S 2), n'était-il pas resté étranger lui-même à l'aberration babylonienne? De même que les Mages, ses disciples, les *Λόγια Χαλδαϊκά* ne prêchaient-ils pas, avec une sorte de dualisme, le culte du Feu divin? (2). Enfin, ne trouvait-on pas en bonne place, dans les *Λόγια*, avec des entités personnifiées sous le vocable « *οἱ ἐπὶ τῶν μαγειῶν Πατέρες* » (3), le nom même et certaines pratiques théosophiques de la caste sacerdotale qui prétendait perpétuer l'enseignement du vieux sage iranien? Ainsi donc, dès le IIIe siècle de notre ère, chez les premiers propagateurs de la théurgie néoplatonicienne, on a pu reconnaître — sinon, comme Pléthon, une parfaite identité — du moins une affinité entre les révélations des *Λόγια* et les croyances *τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου Μάγων* (4). Le nom même (*μαγικά*) donné aux *Λόγια* — nom que Pléthon n'avait aucune raison d'inventer

---

Providence pourrait avoir été emprunté à Proclus : cf. ce dernier, *In Tim.*, t. I, p. 207, 28 ss. éd. Diehl, ainsi que *De Providentia et fato*, etc.

(1) Cf. W. Kroll, *De orac. Chald.*, p. 64 ss.

(2) Cf. W. Kroll, *Rhein. Mus.*, t. 50, 1895, p.636 ss. ; pour d'autres rapprochements analogues, cf. W. Bousset, *l.l.* (*supra* p. 160 n. 1), p. 265 s.

(3) Cf. le résumé de Psellus chez W. Kroll, *De Orac. Chald.*, p.74, 33.

(4) L'expression (*τοὺς ἀπὸ Ζωροάστρου μάγους*) a pu être empruntée par Pléthon à Plutarque (fr. D 5 ; cf. fr. B 5, B 30 etc.) ; il la retint sans doute afin de pouvoir affirmer l'origine zoroastrienne des *Μαγικὰ λόγια* qu'il invoque.

— peut provenir de textes analogues à celui où Damascius parle à leur propos d'une *μαγικὴ ἀλήθεια* (1).

A cet égard, toutefois, une réserve s'impose. Aux yeux de Proclus, l'ombre des Mages put sembler assez propice aux oracles théurgiques pour être invoquée à leur propos, mais jamais elle ne dut paraître les dominer au point de faire perdre de vue leur caractère propre de *Λόγια Χαλδαϊκά*. Dans l'exégèse de Pléthon, par contre, le sens de la mesure se perd, et l'attribution des oracles à Zoroastre et à ses Mages devient systématique et exclusive. De plus en plus, en effet, l'auteur des *Lois* dut être tenté d'insister, dans sa rénovation de l'antique polythéisme, sur la part faite au génie de l'Orient aussi bien qu'à celui de la Grèce. Ambitionnant, comme il l'a dit (2), de créer une religion universelle destinée à remplacer la foi de Mahomet en même temps que celle du Christ, et désireux de se concilier les esprits dans le domaine de l'Islam, il fut tout naturellement entraîné à faire ressortir une sorte d'harmonie préétablie entre les voix qui lui venaient de l'ancienne Asie et celle de son maître Platon : or, dans les révélations des *Λόγια*, c'est Zoroastre qu'il croit réentendre.

S'il en est ainsi, ce serait prendre trop au sérieux les exagérations tendancieuses d'un propagandiste, que de se fier à lui pour mettre les Oracles Chaldaïques au nombre des textes que nous avons à réunir. Bref, si nous n'avons pas le droit de passer sous silence la mention de Zoroastre dans le titre de ces oracles, chez Gémiste Pléthon d'abord, puis chez ses amis de l'Académie platonicienne de Florence, nous devons cependant nous borner à énumérer les documents où ce singulier témoignage se trouve rapporté (3),

(1) Cf. Damascius, *De primis princip.*, p. 349v, t. II, p. 201, 1 ss. éd. Ruelle.

(2) Cf. George de Trébizonde cité chez Alexandre, *l. l.*, p. XVI, n. 1.

(3) On les trouvera réunis fr. O 107 ss.

et personne ne voudra nous reprocher d'avoir laissé de côté l'encombrante collection des *Λόγια* (1). En effet, ces *Λόγια* servirent de livre sacré à une sorte de foi gnostique dont nous n'avons point à nous occuper. De plus, les *Λόγια* eux-mêmes sont inséparables d'une littérature mystique trop abondante et trop touffue pour trouver place dans notre recueil. Comme nous l'avons montré ailleurs (2), si l'on voulait donner une suite utile à l'entreprise de M. Kroll, on ne pourrait pas se contenter de reproduire avec ses derniers accroissements la série des hexamètres qu'il a magistralement reconstitués. Il faudrait y joindre un ensemble considérable de textes relatifs à la théurgie que ces vers prétendaient prescrire et justifier, ce qui entraînerait à réunir les fragments du grand ouvrage de Proclus sur l'accord des *Λόγια* avec Orphée, Pythagore et Platon (3). Or, il s'agit uniquement ici de réunir les doctrines et les textes attribués à Zoroastre lui-même dans l'antiquité. A côté des apocryphes mis expressément sous son nom, il y a des œuvres d'un caractère mixte, que nous devons laisser en dehors de ce recueil : sinon, notre tâche deviendrait interminable et notre répertoire manquerait d'unité. Il perdrait en même temps l'homogénéité qui le caractérise. En effet, nos fragments zoroastriens datent de l'époque hellénistique et ils ne portent pas la marque du syncrétisme des Oracles Chaldaïques. Ceux-ci contiennent une série d'émanations divines étrangères au mazdéisme. Ils sont mystiques, et les Mages ne le sont pas. Une juxtaposition de ces deux sortes de textes brouillerait les idées.

(1) Bien que Jackson ait accordé une place dans son *Zoroaster* (p. 261 ss.) à un groupement nouveau des *Λόγια* réédités par L. H. Gray.

(2) J. Bidez, *La liturgie des mystères chez les néoplatoniciens*, dans *Bulletins de la Classe des Lettres etc. de l'Académie Roy. de Belgique*, 1919, p. 415 ss.

(3) Voir Suidas, *s. v.* *Πρόκλος*, et notre étude sur *Proclus Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης*, dans *Mélanges Cumont*, *Annuaire de l'Institut de Philol. et d'hist. orientales*, Bruxelles, t. IV, 1936, p. 89 ss.

DEUXIÈME PARTIE

OSTANÈS

OSTANÈS

On lit chez Diogène Laërce [1] que Xerxès, ayant été l'hôte du père de Démocrite à Abdère, « lui laissa des Chaldéens et des Mages comme précepteurs », et qu'ainsi, plus tard, le jeune Démocrite reçut de ces Mages ses premières notions de théologie. Aussi bien qu'un trait analogue, rapporté dans la biographie d'un autre Abdéritain, le fameux sophiste Protagoras [2], cette tradition pourrait provenir d'auteurs de traités *Περὶ Μάγων* — ou bien du démocritéen Hécatée, d'Abdère lui aussi [3] — désireux de réagir contre l'exclusivisme d'une historiographie trop nationaliste,

---

(1) Diogène Laërce, IX, 34 (*Vorsokr.* 68 [55] A, 1) : *Οὗτος* (Démocrite) *Μάγων τινῶν διήκουσε καὶ Χαλδαίων, Ξέρξου τοῦ βασιλέως τῷ πατρὶ αὐτοῦ ἐπιστάτας καταλιπόντος ἡνίκα ἐξενίσθη παρ' αὐτῷ, καθά φησι καὶ Ἡρόδοτος · παρ' ὧν τά τε περὶ θεολογίας* (des Mages) *καὶ ἀστρολογίας* (des Chaldéens) *ἔμαθεν, ἔτι παῖς ὤν.* Ce texte est à rapprocher de celui de Valère Maxime, VIII, 7, extr. 4 ; Diels pense que l'histoire a été inventée d'après Hérodote, VIII, 120 et VII, 109. Mais, comme le *καὶ* (*καθ' ἅ φησι καὶ Ἡ.*) le montre, le témoignage d'Hérodote n'est invoqué que subsidiairement, parce qu'il confirme que Xerxès a passé par Abdère. — Suivant une autre version que celle des *Vies des Philosophes* (cf. Diels, *Doxogr. graeci*, p. 565, 10 et *Vorsokr.* 68 [55] A, 2, 16 et 40, puis B 299 etc.), c'est à Babylone que Démocrite aurait été l'élève des Mages. — Cf. aussi *supra* p. 117.

(2) Philostrate, *Vit. Sophist.*, I, 10 : (*Πρωταγόρας*) *ὡμίλησε... καὶ τοῖς ἐκ Περσῶν Μάγοις κατὰ τὴν Ξέρξου ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἔλασιν · πατὴρ γάρ... δεξάμενος ... τὸν Ξέρξην οἰκίᾳ τε καὶ δώροις τὴν ξυνουσίαν τῶν Μάγων τῷ παιδὶ παρ' αὐτοῦ εὕρετο · οὐ γὰρ παιδεύουσι τοὺς μὴ Πέρσας Πέρσαι Μάγοι, ἢν μὴ ὁ βασιλεὺς ἐφῇ.* « Der Roman stammt aus Deinons Persika, in dem die Magier vorherrschen » suppose H. Diels, *Vorsokrat.*, 80 [74] A 2, note.

(3) Voir plus haut, p. 20 s.

contre celle d'Hérodote entre autres (1). Afin de justifier par des précédents leur propre cosmopolitisme, ces auteurs de l'époque hellénistique durent s'attacher à découvrir dans la Grèce des guerres médiques des exemples anciens d'une largeur d'esprit qui n'avait pas cru trahir l'hellénisme en profitant de la présence dans le pays de représentants d'une civilisation étrangère pour s'instruire auprès d'eux. Étant donné le grand nombre de barbares qui, de bonne heure, comme Xanthos le Lydien et d'autres, se mirent à parler la langue grecque (2), l'anecdote a dû sembler au moins aussi croyable que l'histoire du Mage Gobryès, envoyé par Xerxès à Délos pour empêcher le pillage de l'île natale du dieu Apollon (3).

Quoi qu'il en soit, suivant la plus digne de foi des traditions que nous avons à considérer, le Mage Ostanès (4) accompagnait le Grand Roi dans son expédition en Grèce. De même que, sans doute, ce grand prêtre de la religion perse officielle ne fut pas étranger au fanatisme qui poussa le conquérant à réduire en cendres les temples de l'Acropole (5), de même partout où il passa, il sema — pour parler comme

(1) Cf. Diogène Laërce, *Prooem.*, 9 : *Πρὸς τούτοις καταγινώσκουσιν Ἡροδότου οἱ τὰ περὶ Μάγων γράψαντες* etc. ; cf. ci-dessus, p. 78, n. 2.

(2) Cf. les judicieuses remarques du P. Peeters, *Érudits et polyglottes d'autrefois*, dans *Bulletins Acad. roy. Belg.*, Classe des Lettres, 1935, p. 126 ss.

(3) Cf. Platon, *Axiochos*, 371 A.

(4) Pline, *N. H.*, XXX, 8 (cf. fr. Ost. 1). — Le nom d'Ostanès est écrit avec un *τ* — et non avec un *θ* ou *th* — dans tous nos textes, excepté fr. 14 a, n. 3, et fr. 21. — Justi, *Iranisches Namenbuch* p. 52, écrit également *Ὀστάνης* et il considère ce nom comme identique à *Αὐστάνης* (Arrien, IV, 22, 1 ; cf. « Haustanes » chez Quinte-Curce, VIII, 5, 2). Le Fihrist arabe a Osṭanes. Pour l'étymologie controversée de ce nom, cf. Preisendanz, *Realenc.*, *s. v.* « Ostanes ». L'auteur a eu l'extrême obligeance de nous communiquer les placards de cet article très fouillé, encore inédit.

(5) Cf. Cicéron, *De legibus*, II, 26 : « Nec sequor Magos Persarum, quibus auctoribus Xerxes inflammasse templa Graeciae dicitur, quod parietibus includerent deos,... quorum hic mundus omnis templum esset et domus ». Cf. Diogène Laërce, *Prooem.*. 7 = fr. D 2.

Pline (1) — les germes infectieux d'une superstition qui allait bientôt pervertir l'humanité entière. Le jeune Démocrite avait l'esprit trop curieux pour ne pas profiter du passage chez lui d'étrangers de marque pour observer et s'instruire. Tel fut, sans doute, le point de départ des fictions qui devaient aboutir, quelques siècles plus tard, au fabuleux récit d'une initiation transformant le créateur de l'atomisme en un continuateur de l'œuvre d'Ostanès (2). La légende de ces deux personnages très différents fut alors si étroitement associée, que, pour nous, le souvenir du Mage ne se détache qu'avec peine de celui du premier des rationalistes et, dirons nous, des positivistes.

A regarder de près les textes, cependant, on voit la figure d'Ostanès prendre un relief tout particulier, bien que ce soit dans le demi-jour d'un occultisme qui devait se dissimuler, celui des alchimistes et des nécromants. Dans ces milieux, au lieu de subordonner Ostanès au fondateur de sa caste sacerdotale, Zoroastre, on fit du compagnon de Xerxès le premier maître d'une sorte de magie étrangement horrifique. D'accord en ceci avec Pline, le Pseudo-Damigéron appelle Ostanès le prince de tous les Mages, et dans les mêmes cercles, on le donna pour le Roi de l'« Heptaphthongue », révélateur de formules d'invocation particulièrement, efficaces pour agir sur les divinités planétaires (3).

***

Nous aurons à reparler du moment où, à l'exemple de la médecine, l'alchimie rattacha sa technique à la grande doctrine de la sympathie universelle, et présenta ses opéra-

(1) Pline, N. H., XXX, 8 ss. = fr. Ost. 1.
(2) Cf. fr. A 6.
(3) Cf. fr. Ost. 11.

tions comme la mise en œuvre, dans les règnes minéral et végétal, d'un système compliqué d'affinités cachées (1). Il est probable qu'en réalité, pour retracer les origines de cette alchimie mystique, il faudrait analyser la notion primitive de l'astrologie elle-même, et distinguer les divers domaines soumis à des influences astrales omnipotentes et omniprésentes. Mais, ici, nous n'avons pas à remonter si haut. Ce que nous devons noter tout d'abord, c'est que, vers le moment où, dans la bibliothèque d'Alexandrie, le péripatéticien Hermippe cataloguait tout ce qu'on avait pu y obtenir ou y traduire de documents originaires des pays les plus différents, et extrayait ensuite de ce vaste inventaire les éléments de son *Περὶ Μάγων*, les principales nations de l'Orient hellénisé pouvaient se disputer l'honneur d'avoir découvert les premières notions de l'art sacré : tandis que l'Égypte avait pour elle le grand nom de Thoth-Hermès, en Palestine, on invoquait des écrits du roi Salomon sur les propriétés des plantes et des animaux (2), et l'on prétendait même faire remonter cette science occulte jusqu'à Moïse.

Dans ce conflit, sans doute, faisant valoir l'apport de l'Iran grécisé, Bolos de Mendès, après d'autres lecteurs de Dé-

---

(1) La série des références à faire à ce propos serait interminable. A titre d'exemples, signalons, entre beaucoup d'autres, Philon (citant les « Chaldéens »), *De migr. Abr.*, § 178 ss. (t. II, p. 303, 5 ss. Wendland), avec les remarques de E. Pfeiffer, *Στοιχεῖα*, t. II, 1916, p. 117. Sur les gemmes et plantes mises en rapport avec les étoiles, voir E. von Lippmann, *Chemiker-Zeitung*, 1925, n° 83, p. 578, et ci-dessous, p. 193 ss. — Blochet (*Études sur le Gnosticisme musulman*, p. 128-131) appelle de son côté l'attention sur l'affinité de la doctrine du macrocosme avec l'astrologie. Cf. encore Proclus, *Catal. des man. alchim.*, t. VI, p. 145 ss. — Sur l'idée du microcosme chez Démocrite et Platon (*Timée*, 88D-89A), cf. E. Sax, *Philol. Unters.*, fasc. 24 (1917), p. 227, n. 3 ; W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstell. frühen Griechent.*, Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, N. F., II, n° 7, 1938, ainsi que Th. Weidlich, *Die Sympathie in der antiken Litteratur*, Progr., Stuttgart, 1894.

(2) *Rois*, III, 4, 31-33 ; cf. Josèphe, *Antiq. Jud.*, VIII, 2, 1, et *supra*, p. 41. — Sur Dardanus, cf. *infra*, p. 172, n. 3.

mocrite, reprit et développa à sa façon les notes recueillies par le savant d'Abdère sur les croyances diverses de l'Orient (1).Nous avons déjà mentionné les *Χειρόκμητα* où ce compilateur dissertait sur les *Sympathies et les Antipathies* et où, vraisemblablement, les affinités secrètes des simples et des pierres étaient groupées sous la forme d'un répertoire alphabétique. Nous avons noté aussi (p. 117 s.) qu'il fut sans doute tributaire d'ouvrages apocryphes de Zoroastre. Ici, il s'agit de voir s'il a eu entre les mains des écrits mis sous le nom d'Ostanès (2).

Dans un résumé de l'histoire de la magie dont les précisions proviennent en grande partie du *Περὶ Μάγων* d'Hermippe (3), résumé figurant chez Pline en tête du livre XXX de son *Histoire Naturelle,* il est dit que, à en juger d'après ce qui subsiste, le premier qui ait disserté sur ce sujet fut, non point Zoroastre, mais un Mage qu'une légende commune ne rejeta jamais dans un passé aussi lointain que lui (4), Ostanès, le compagnon de Xerxès (5). Il convient de rappeler ici en quels termes Pline s'exprime : « *Primus,*

(1) Diels (*Archiv für Gesch. Philos.*, VII, p. 154 ; cf. E. Pfeiffer, *Στοιχεῖα*, t. II, 1916, p. 93 ss., etc.) a fait ressortir l'intérêt porté par Démocrite aux superstitions populaires. Cf. M. Wellmann, *Abhandl. der Preuss. Akad., Philol.-Hist. Klasse,* 1928, fasc. 7, p. 14, n. 2, et 21, nº 13.

(2) Comme le pense M. Wellmann (dans Diels, *Vorsokr.*, 68 [55], B 300, 12, (t. II[5], p. 216, en note) : « Der sogenannte Ostanes... hat *Φυσικά* geschrieben, die ebenso angelegt waren wie des Mendesiers Sympathiebuch ».

(3) Par l'intermédiaire du *Περὶ Μάγου* d'Apion (sous Néron), suivant M. Wellmann (*Vorsokr.*, II[5], p. 217, l. 1.) ; sur la série des ouvrages analogues (*Μαγικά* ou bien *Περὶ Μάγων*), cf. M. Wellmann, *Abhandl. Preuss. Akad., l. l.*, 1928, fasc. 7, p. 57, n. 3.

(4) Voir fr. Ost. 4-5, et surtout Cosmas, fr. 8 b, p. 273, n. 2 : *Ζαραθρούστης, Ζάμης δὲ μετὰ τοῦτον... ἔπειτα Ὀροίησος... ἑξῆς δὲ μετὰ τούτους Ὀστάνης*. Sur les *Διαδοχαί* des Mages, cf. Marquart, *Philol. Suppl.*, t.VI, p. 618 ss., suivi par G. Messina, *Der Ursprung der Magier*, p. 29, n. 2. Cf. *supra*, p. 93, n. 1 ; *infra*, p. 176, n. 1 ; fr. B 1a, n. 5 ; S 12, p. 119, n. 3.

(5) Pline, H. N., XXX, 8 = Fr. Ost. 1, l. 1 ss.

quod exstet, ut equidem invenio, commentatus est de ea (i. e. *magice*) *Ostanes, Xerxen regem Persarum bello quod is Graeciae intulit comitatus* », et c'est d'un exposé d'Ostanès (*ut narravit Ostanes*) que provient l'énumération des diverses sortes de magies faite un peu plus loin (1). Toutefois, dans le même contexte (§ 8), Pline fait une sorte de réserve en ajoutant qu'en tout cas, ce qui est certain (*quod certum est*), c'est qu'Ostanès inspira aux peuples de la Grèce « la rage » de sa science monstrueuse. L'existence d'ouvrages d'Ostanès, à ce qu'en dit l'écrivain latin, n'est donc pas tout à fait avérée. De même, un peu plus loin (2), là où, selon Bolos de Mendès apparemment, il rapporte que Démocrite composa ses écrits d'après ceux d'Apollobechès le Copte et aussi d'après ceux de Dardanus (3), qu'il alla chercher dans son tombeau, on est frappé de voir qu'il n'est point fait mention d'emprunts à Ostanès lui-même. A la fin de ce développement, l'auteur de l'*Histoire Naturelle* parle d'un second Mage du même nom, qui eut l'honneur d'accompagner Alexandre et de parcourir avec lui toute la terre (4). Certainement, il est question de plusieurs 'Οστάναι chez nos auteurs (5), et nous rencontrerons dans une fiction assez tardive un fils de l'initiateur de Démocrite, s'appelant Os-

---

(1) Fr. Ost. 12 = *ibid.*, § 14. Sur ce témoignage, cf. Wellmann, *l. cit.*, p. 51.

(2) *Ibid.*, § 9. Le P. G. Messina (*l. l.*, p. 32, l. 9) tire du texte de Pline qu'Ostanès aurait été le premier « der die Zoroastrischen Schriften commentiert hat. »

(3) Sur ce Dardanus, différent du Phrygien de ce nom (*Realenc.*, *s. v.*, n° 11) et représentant de la magie juive, cf. fr. B 2, t. II, p. 13, note 20, et p. 289, note 5.

(4) Pline, H. N., XXX, § 11 = fr. B 2, t. II, p. 14, n. 26.

(5) Cf. t. II, p. 268, fr. 3a (Diog. L., *Pr.*, 2) et 3b, ainsi pue q. 14, n. 26 ; Kopp, *Beiträge zur Geschichte der Chemie*, I, 1869, p. 407 ss. ; E. von Lippmann, *Entstehung u. Ausbr. der Alchemie*, 1919, p. 66 ; Wellmann, *l. cit.* (*supra* p. 171, n. 1), p. 15, n. 1, et surtout Preisendanz, *Realenc.*, *s. v.* « Ostanes » [sous presse].

tanès sans doute, comme son père (1), mais nulle part, on ne découvre la trace d'un écrit mis sous le nom d'un Ostanès différent du fameux propagateur de la magie gréco-romaine.

De tout ce que Pline rapporte, on peut donc retenir qu'il n'a jamais vu aucun des ouvrages d'Ostanès et qu'il n'a de leur existence même qu'une idée vague et incertaine. Par contre, deux ou trois siècles auparavant, l'auteur d'où provient presque tout ce qu'il sait de ce personnage, c'est à dire Bolos de Mendès, semble avoir été mieux renseigné que lui. En effet, ce collectionneur de fables exotiques dut compulser, en même temps que le *Περὶ φύσεως* ou le *Περὶ λίθων τιμίων* de Zoroastre, un apocryphe du même genre, où Ostanès dissertait sur les diverses sortes de magie et de divination (nécromantie, hydromancie, etc.), ainsi que sur les propriétés médicinales des animaux, des plantes et des pierres. Du moins, en parcourant une suite d'extraits d'Ostanès qui nous sont parvenus en grande partie par l'intermédiaire de Bolos, on verra prédominer les élucubrations de ce genre (fr. 13 ss.).

Un extrait de Philon de Byblos nous fait connaître le titre d'un ouvrage d'Ostanès: *ἡ ἐπιγραφομένη Ὀκτάτευχος* (2). Devons-nous considérer cet ouvrage comme étant la source ultime de tous nos fragments? Nous noterons ultérieurement les réserves qu'il y a lieu de faire à cet égard. Philon, d'ailleurs, se borne à constater l'accord d'Ostanès avec Zoroastre sur les attributs de l'Être suprême dans l'Octateuque dont il parle. Ce titre aurait-il été choisi par l'auteur à cause du caractère sacré de l'ogdoade? (3) Nous

(1) Cf. fr. A 6, t. II, p. 318, 6 (où le rétablissement du nom d'*Ὀστάνης* s'impose), avec la note 9.

(2) Cf. fr. Ost. 7, et Preisendanz, *Realenc.*, *s.v.* « Ostanes ».

(3) Cf. le paroemiographe Zénobios (V, 79), qui cite le platonicien Euandros : *Πάντα ὀκτώ · Εὔανδρος ἔφη ὀκτὼ τοὺς πάντων εἶναι κρατοῦντας θεούς · Πῦρ, Ὕδωρ, Γῆν, Οὐρανόν, Σελήνην, Ἥλιον, Μίθραν, Νύκτα.* Cf. sur ce texte, Kern, *Orphica*, fr. 300, p. 314 (suivant lequel

connaissons l'existence d'un *'Οκτάτομος* que le magicien Didyme d'Alexandrie intitula peut-être ainsi pour se poser en concurrent du plus fameux de ses devanciers (1), et nous aurons à parler bientôt (p. 219) des huit millénaires de l'apocalypse d'Hystaspe. Mais le nom d'Octateuque pourrait désigner simplement le nombre de rouleaux que l'ouvrage comprenait (2). Quoi qu'il en soit, ce que l'on peut affirmer, c'est que les œuvres du Pseudo-Ostanès n'ont probablement point paru d'abord en grec, bien que, plus tard, comme nous le verrons, on ait mis sous son nom plus d'un apocryphe écrit dans la langue du pays qu'il traversa avec Xerxès. Nous aurons du moins à reproduire un texte censément emprunté à une *'Οστάνου πραγματεία* rédigée en grec (3). Mais son Octateuque — comme le Pentateuque de Moïse — fut sans doute mis à la portée du monde gréco-romain par des traducteurs.

---

le nom de Mithra a été substitué chez Zénobios à celui de Phanès, et ne doit pas être corrigé comme on l'avait pensé). Voir aussi Reitzenstein-Schäder, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, p. 73 et 194. Une doctrine hermétique propose comme ogdoade divine la série *θεός - αἰών - νοῦς - ψυχή - οὐρανός - χρόνος - φύσις - γένεσις* (*Catal. man. alchim.*, t. VI, p. 218, 14-21). En réalité, le caractère sacré de l'ogdoade vient de ce que les sphères célestes étaient huit (sept planétaires et une des étoiles fixes) ; cf. le passage de Celse (Origène, *C. Cels.*, VI, 22) sur les huit portes de l'ascension mystique des mithriastes ; R. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 53 ss. ; Cumont, *La fin du monde selon les Mages, l. l.*, p. 47 ss., et d'une façon générale sur le symbolisme de l'ogdoade, Dölger, *Antike und Christentum*, t. IV, 1934, p. 153 ss., et V, 1936, p. 293 s. — Quant à l'Octateuque composée des huit premiers livres de l'Ancien Testament — commentés notamment par Procope de Gaza — il suffit ici d'en rappeler l'existence en mentionnant le titre (*βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ 'Ογδόη Μωϋσέως*) qui figure dans le papyrus magique XIII (éd. Preisendanz, t. II, p. 116). Voir encore l'*ὀγδοὰς πνευματική* de Méthode, *Sympos.*, VII, 6, p. 77, 12 Bonwetsch.

(1) Cf. Alexandre de Tralles, t. II, p. 318 éd. von Putschmann ; E. Oder, *Rhein. Mus.*, XLV, 1890, p. 218, n. 1 ; M. Wellmann, *Der Physiologos* (Philologus, Suppl., t. XXII, fasc. 1), 1930, p. 112.

(2) Birt, *Buchwesen*, p. 43 ss. et 118.

(3) Cf. fr. A 14 g, t. II, p. 331, 21 : *Ὁ Ὀστάνης ἐπὶ τέλει τῆς αὐτοῦ πραγματείας.*

I. THÉOLOGIE, ANGÉLOLOGIE, DÉMONOLOGIE

a) L'extrait de Cosmas de Jérusalem.

Les commentaires historiques et mythologiques de Cosmas de Jérusalem — évêque de Maïouma en l'an 743 — aux vers de S. Grégoire de Nazianze, ont été publiés par Angelo Mai (1) d'après un manuscrit du Vatican, qui seul, semble-t-il, nous les a conservés ; puis, ils ont été reproduits d'après Mai par Migne (P. G., XXXVIII, 340 ss.) et utilisés dans le *Catalogue des manuscrits astrologiques grecs* (2). Provenant d'une bonne source, ils nous ont transmis plusieurs renseignements précieux (3). Le passage relatif à Zoroastre, à Ostanès et à leurs successeurs n'est pas le moins remarquable. La valeur en apparaît déjà dans la forme donnée au nom du prophète, *Ζαραθρούστης*, transcription qui se rapproche du perse *Zarathouštra* beaucoup plus que toutes celles qui sont employées ailleurs chez les écrivains grecs (*Ζωροάστρης*, *Ζωρομάσδρης*, *Ζαράδης*, *Ζάρατος* etc.). Diodore de Sicile seul a *Ζαθραύστης* (4). Cosmas lui-même en offre une variante moins exacte : *Τὴν ἀστρονομίαν λέγονται πρῶτοι εὑρηκέναι Βαβυλώνιοι διὰ Ζωροθρύστου*, dans une notice (5) qui paraît remonter à la même source que l'article de Suidas au mot *'Αστρονομία* (fr. B 7).

Le début du morceau nous fournit un premier indice de l'érudition de l'auteur : on y trouve une généalogie qui

---

(1) *Spicil. Rom.*, II, xv.

(2) Tome VIII, 3e partie, p. 120 ss.

(3) Fr. Ost. 8 b, t. II, p. 271 ss. Cf. *Comptes rendus de l'Acad. Inscr.*, 1911, p. 292 ss. ; S. Reinach, *ibid.*, p. 333. Voir aussi notre t. II, pp. 14, n. 25 ; 19, n. 1 et 4, et (pour Nonnos) p. 12, n. 13.

(4) *Diodore*, I, 94, 2 (fr. B 19, n. 3), *supra*, p. 6, note 5.

(5) Cf. fr. B 9 a, t. II, p. 19, n. 3.

fait d'Ostanès le descendant de Zoroastre. Celui qui a imaginé cette filiation, n'ignorait pas que la science ésotérique des Mages se transmettait de père en fils [1]. Le platonicien Hermodore [2] donnait Ostanès comme un successeur de Zoroastre ; Suidas associe, lui aussi [3], ces deux prétendus représentants de l'astrologie babylonienne, et la même tradition apparaît ailleurs encore.

La théologie exposée dans le curieux commentaire de Cosmas n'est pas le vrai zoroastrisme. Elle se rattache à la doctrine zervaniste en ce qu'elle place à la tête du panthéon céleste « un Dieu éternel, de tous le plus élevé » [4], dont sont issus les autres divinités, les démons et les héros. Mais les noms de toutes ces puissances célestes sont grecs ou grécisés, et le système qui est adopté ici, offre des particularités qui ne se retrouvent nulle part ailleurs.

L'ouvrage auquel est emprunté cet extrait, ne peut être antérieur à l'époque hellénistique, C'est ce que suffirait à déceler le nom de Sarapis [5], dont le culte à Alexandrie est une création de Ptolémée Soter. Le rapprochement de la lyre heptacorde avec les sept planètes, qui produisent l'harmonie des sphères (II, p. 272, 7), a aussi, semble-t-il, été imaginé par les néo-pythagoriciens d'Alexandrie [6]. Toutefois, une tradition curieuse attribuait à Ostanès l'invention de la doctrine qui mettait l'hebdomade des sphères célestes en rapport avec les sons des cordes de la lyre, et c'est pour-

---

(1) Ammien Marc., XXIII, 6, 33 ; cf. Rapp, ZDMG, XX, p. 70 s. — Noter Basile, *Epist.* 258 à Epiphanios à propos des Maguséens d'Asie Mineure : *Παῖς παρὰ πατρὸς διαδεχόμενος τὴν ἀσέβειαν* ; Sozomène, II, 9, 1 : *Τοὺς Μάγους, οἳ τὴν Περσῶν θρησκείαν ὥσπερ τι φῦλον ἱερατικὸν κατὰ διαδοχὴν γένους ἀρχῆθεν ἐπιτροπεύουσιν* ; cf. *supra*, p. 171, n. 4 et 93, n. 1.

(2) Diogène Laërce, *Prooem.*, 2 = fr. B 1 a, ; cf. t. II, p. 8, n. 5.

(3) Fr. Ost. 4 a, t. II, p. 269 et fr. B 7 avec la note.

(4) T. II, p. 272, 8 avec la note 7 de la p. 274 ; cf. *supra*, p. 67, n. 2.

(5) P. 273, 2.

(6) Voir p. 273 s., la n. 6.

quoi un oracle (1) appelle Ostanès *Μάγος ὄχ' ἄριστος τῆς ἑπταφθόγγου βασιλεύς, ὃν πάντες ἴσασιν*. Du passage de Cosmas, qui donne les Mages comme auteurs de la relation établie entre la lyre et les planètes, nait donc une présomption assez sérieuse que ce morceau est emprunté à un livre d'Ostanès, prétendu héritier des doctrines de Zoroastre, et vraisemblablement à son « Octateuchos ». Ostanès, qui est chronologiquement le dernier cité dans la série des Mages donnés au début comme auteurs de toute la doctrine zodiacale ici reproduite, doit être la source à laquelle celle-ci est empruntée.

Nous savons par ailleurs que les Égyptiens divinisaient chacun des trente-six décans, dont les noms barbares nous sont transmis par les manuscrits (2), et qui, à l'époque chrétienne, se sont transformés en démons (3). Mais, seul, notre extrait de Cosmas nous apprend à quels dieux les Grecs attribuaient la tutelle de ces trente-six compartiments du zodiaque astrologique (4). Boll a noté que la série paraît commencer par le Bélier : ainsi Osiris est associé comme il convient au Verseau (5), l'Océan aux Poissons, Charis au Taureau (6), Héraklès au Cancer (7), Thémis et Hestia à la Vierge (8), Erinys, Kairos et Némésis à la Balance, Latone

(1) Eusèbe, *Prép. Ev.*, V, 14 = Porphyre, *De phil. ex orac. haur.*, p. 138 éd. Wolff ; cf. notre fr. 11, p. 284, avec les notes 2 et 5.

(2) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 219 ss. ; Boll, *Sphaera*, Sachregister, p. 548, *s. v.* « Dekane », et surtout Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*, Hambourg, 1936, qui commente la liste de Cosmas, p. 71 ss. — Cf. *Catal. codd. astr. gr.*, t. XI, 2, p. 189 ss.

(3) Mac Cown, *The Testament of Salomon*, 1922, p. 57 et CXVIII.

(4) Cf. Hermès Trism., chez Stobée, I, 21, p. 190 éd. Wachsmuth.

(5) Cf. Boll, *Sphaera*, p. 175.

(6) Gruppe, *Bursians Jahresber.*, CXXXVII, p. 112.

(7) Eratosth., *Cataster.*, ch. 11.

(8) Cf. *Archiv für Religionswiss.*, XII, p. 476 ss. — Thémis ainsi qu'Ananké, qui figure aussi dans cette liste, étaient toutes deux des déesses invoquées par les mithriastes (voir fr. O 9 f, t. II, p. 155).

au Scorpion [1]. Les autres attributions restent pour lui inexplicables. Toutefois Isis, ayant été assimilée à la déesse syrienne, a pu pour ce motif être placée dans le Lion, et si la Peste (*Λοιμός*) est donnée au Sagittaire, c'est peut-être en souvenir des ravages provoqués, selon la fable, par les flèches d'Apollon. M. W. Gundel a proposé d'autres rapprochements. Nous donnons ici la liste des correspondances ainsi supposées pour chacun des signes du zodiaque :

Bélier :	Aidoneus	Perséphone	Éros
Taureau :	Charis	Heures	*Λίται*
Gémeaux :	Thétys	Cybèle	Praxidikè
Cancer :	Nikè	Héraklès	Hécate
Lion :	Héphaistos	Isis	Sarapis
Vierge :	Thémis	Moires	Hestia
Balance :	Erinys	Kairos	Némésis
Scorpion :	Nymphes	Latone	Kairos (?)
Sagittaire :	*Λοιμός*	Korè	Anankè
Capricorne :	Asklépios	Hygie	Tolmè
Verseau :	Dikè	Phobos	Osiris
Poissons :	Océan	Dolos	Elpis.

b) Les extraits de Porphyre, Minucius Félix et S. Cyprien.

Avant de réunir les vagues indications fournies par nos textes sur la démonologie d'Ostanès, il nous a paru bon de reproduire au préalable (fr. 9) — bien qu'Ostanès n'y soit point cité — un long passage qui peut aider à saisir le sens et la portée d'extraits à première vue insignifiants.

Porphyre a inséré dans son *De Abstinentia* (II, 37-43) l'ex-

(1) Cf. Hygin, *Astr.*, II, 26.

posé d'une doctrine qu'il emprunte, dit-il, à « certains Platoniciens » (*τῶν Πλατωνικῶν τινες*) et où l'un de nous (1) a signalé à la fois l'influence du dualisme iranien et celle de la conception mazdéenne des « dévas » soumis à Ahriman. Plus tard, cette observation a été confirmée par W. Bousset. Celui-ci a montré, en effet, les affinités qui unissaient ce morceau de Porphyre au troisième discours prononcé par St Pierre à Tripoli selon les écrits pseudo-clémentins (2). L'insertion dans ce morceau de détails biographiques sur Zoroastre, le père de la magie (fr. B 45, p. 50 ss.), suffirait à y déceler la présence d'un élément iranien. Depuis lors, les conclusions de Bousset ont été généralement acceptées (3). De fait, les analogies entre la doctrine relative aux démons malfaisants rapportée par Porphyre et celle du Pseudo-Clément sont telles, qu'elles présupposent nécessairement l'existence d'une source commune antérieure au IIe siècle de notre ère, et remontant sans doute jusqu'à l'époque hellénistique (4).

Quels sont les *Πλατωνικοί* qui ont transmis à Porphyre ces croyances perses? Nous l'igonorons. On peut songer à Nouménios et à Kronios, qui sont cités ailleurs dans le *De antro nympharum*, Nouménios s'étant adonné, on le sait, à l'étude des théologies orientales et en particulier de celle des Mages. Mais cette conjecture reste très fragile. Par contre, on peut deviner quel est l'écrit mazdéen utilisé par ces *Πλατωνικοί* : c'est vraisemblablement le livre d'Ostanès auquel ont

(1) F. Cumont, *Religions orientales* 4, p. 280, note 53.

(2) *Homélies* VIII-IX ; *Recogn.*, IV. Cf. Bousset, *Archiv für Religionswiss.*, XXIII, 1915, p. 134-172, et *supra*, p. 153 ss.

(3) Cf. Andres, dans la *Realenc.*, Suppl., t. III, *s. v.* « Daimon », col. 315 ss.

(4) Cf. la démonologie du *De defectu oraculorum* de Plutarque (Zoroastre, fr. B 5), et les textes cités par P. Boyancé, *Les deux démons personnels dans l'antiquité*, dans *Rev. de Philol.*, LXI (1935), p. 189 ss.

été empruntées aussi les brèves indications que donnent Minucius Félix et S. Cyprien sur les démons (Ost., fr. 14). Mais de même que, dans les discours de Pierre, ces idées perses ne sont qu'un des ingrédients utilisés par un syncrétisme judéo-chrétien, de même, elles ont été adaptées à leur système du monde par les philosophes dont parle Porphyre. D'autre part, il faut se garder d'en forcer le sens pour tâcher d'établir un accord complet entre cette démonologie, foncièrement polythéiste, et celle que les écrivains chrétiens concilièrent avec leur orthodoxie, en y introduisant l'idée de la chute des anges.

II. — LA NÉCROMANCIE.

Reprenant un rapprochement fait déjà par K. Dilthey (1), Ed. Norden a démontré l'étroite parenté de longs extraits de Tertullien avec une suite de passages du chant VI de l'*Enéide* (2), tout d'abord aux vers 315-383 sur les *ἄταφοι*, puis 426-429 sur les *ἄωροι*, ensuite sur les trois classes des *βιαιοθάνατοι* : a) les victimes d'une injuste sentence (vers 430-433), b) les suicidés par amour ou par misère (vers 434-439 et 440-476), enfin c) les soldats tombés à la guerre (vers 477 ss.). Comme Norden le constate, Tertullien ne reproduit pas intégralement la doctrine qu'il combat : certes, il parle expressément des *ἄωροι* « *immaturi* », et des « *innupti* » ou *ἄγαμοι*, etc., mais à propos des *βιαιοθάνατοι*, ce qu'il dit des sup-

---

(1) *Rhein. Mus.*, t.XXVII, 1872, p. 386 ss. ; cf. S. Reinach, *Archiv für Religionswiss.*, t. IX, 1906, p. 312 ss., et H. Weil, *Études sur l'Antiquité*, 1890, p. 80. Dans la *Realenc.*, *s.v.* « Necromantie », col. 2219 ss., Th. Hopfner n'a pas pu, cela va de soi, donner une idée de la filiation des témoignages qu'il cite.

(2) Tertullien, *De anima*, chap. 55 s. = fr. 13, t. II, p. 287 ; cf. E. Norden, *P. Vergilius Aeneis Buch* VI, 1916, p. 11 ss.

pliciés n'épuise apparemment pas la série dont il semble avoir connaissance (1). Cette série, par contre, conforme aux subdivisions de Virgile, se retrouve presque au complet chez Lucien, par exemple (2) : en effet, dans le cortège des âmes entraînées par Hermès, il fait figurer les uns après les autres les *ἄωροι (τὰ νεογνά)*, puis les *βιαιοθάνατοι* répartis en trois groupes, *τοὺς πολεμοῦντας, τοὺς δι' ἔρωτα ἀποσφάξαντας ἑαυτούς*, et *τοὺς ἐκ δικαστηρίων*. Quant au sort réservé à ces âmes infortunées, Tertullien est d'accord avec les inspirateurs de Lucien et de Virgile : toutes ces âmes doivent, comme celles des *ἄταφοι*, errer hors des enfers et demeurer soumises aux nécromants jusqu'à ce que soit accomplie la durée normale de la vie qui leur avait été assignée par le destin. Pour achever de préciser les idées, notons encore que, suivant la doctrine adoptée par Virgile, le domaine d'Hadès se subdivise comme il suit (3) :

I. En deçà de l'Achéron : les *ἄταφοι* ;
II. Au delà de l'Achéron :
  A. Entre l'Achéron et les enfers proprement dits :
    1. les *ἄωροι*
    2. les *βιαιοθάνατοι*
      a) les condamnés
      b) les suicidés
      c) les victimes de l'amour
      d) les morts à la guerre
  B. Dans l'Hadès :
    1. Dans le Tartare : *οἱ ἐσαεὶ ἀνιάτως ἔχοντες*
    2. Dans l'Élysée : *οἱ ἐσαεὶ μακάριοι*
    3. Dans la prairie de l'oubli : *οἱ διὰ παλιγγενεσίας ἀναβιωσόμενοι.*

---

(1) Cf. Norden, *l. cit.*, p. 12.
(2) Lucien, *Cataplus*, chap. 5 ss.
(3) Ce tableau est emprunté à Norden, *l. cit.*, p. 13 s.

Basée sur l'idée naïve d'une vie qui s'interromprait avant son terme fatal — l'accident meurtrier s'opposant de la sorte à la mort « naturelle » (1) — cette doctrine provient certainement de croyances anciennes. Platon, puis Démosthène opposent déjà soit le suicide, soit la mort trouvée sur un champ de bataille à celle conforme à l'arrêt du sort — *τὸν τῆς εἱμαρμένης καὶ αὐτόματον θάνατον* (2) — et l'on trouve chez Aulu-Gelle un spécimen des controverses relatives aux genres de mort « en dehors du Destin » : il se demande « *cur* (*Cicero*) *id genus mortis extra fatum posuerit* », en d'autres termes « *ante diem* » et non « *sua die* » (3). Macrobe (4), puis Olympiodore (5) fait des distinctions tout aussi subtiles : *θάνατος* (1°) *εἱμαρμένος τῆς φύσεως,* (2°) *κατὰ νόσον,* (3°) *κατὰ βίαν ἢ λίθου ἢ ἀλόγου,* (4°) *παρὰ ἀνθρώπου, οἷον ἢ δικάζοντος ἢ πολεμοῦντος,* (5°) *κατὰ βίαν ἑαυτοῦ,* etc. Quant aux astrologues, pour se tirer d'affaire dans ces cas épineux, ils admettent que l'existence « naturelle » annoncée dans l'horoscope peut être intempestivement abrégée par l'intervention d'un astre meurtrier, l'*ἀναιρέτης* (opposé à l'*ἀφέτης*) amenant la mort avant

---

(1) Cf. Tertullien, *l. l.* (*De anima*), 56, 6 : « Si hic necesse erit ea tempora impleri quae fuerant destinata ».

(2) Démosthène, *De Corona*, 205 ; Platon, *Lois*, IX, 873 C (cf. aussi *infra*, p. 185, n. 3). On trouvera d'autres références en grand nombre dans l'exposé de F. Cumont, *Afterlife in Roman paganism*, p. 128 ss. ; cf. encore Norden, *l.l.*, p. 12 et 42, où il cite Lucien, *Philops.*, c. 29 ; Rohde, *Psyche*, Excursus 6 ; W. Schultze, *Der Tod des Kambyses*, Sitz.-ber. der Preuss. Akad., 1912, p. 691 ss., et notamment p. 697 : *Mori sua morte* bedeutet nichts anderes als « fato suo mori aut natura.

(3) Aulu-Gelle, XIII, I, 4 ; cf. W. Schultze, *l. l.*, p. 691, n. 4.

(4) *In somn. Scip.*, I, 13, 10, et 11 : « Constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus : hi numeri dum supersunt, perseverat corpus animari ; cum vero deficiunt, mox arcana illa vis solvitur, qua societas ipsa constabat, et hoc est quod fatum et fatalia vitae tempora vocamus ».

(5) *In Phaedonem*, D. *ρμθ'*, p. 242 ss. éd. Norvin. On remarquera que cette division concorde singulièrement avec celle qu'adopte Virgile (cf. p. 181).

son heure, par un accident, un meurtre ou une exécution (1), et, naturellement, ces vies accidentées pouvaient être prévues comme les autres. C'est ainsi que des prêtres syriens auraient — suivant Lampride — prédit à Héliogabale qu'il périrait de mort violente (2).

Si déconcertante qu'elle puisse sembler au premier abord, la doctrine que nous pouvons reconstituer grâce à Tertullien, n'est cependant pas absolument incompréhensible. Les astres attribuant à chacun selon la généthlialogie un nombre déterminé d'années au moment de la naissance, si la vie vient à être écourtée par un accident meurtrier, le temps assigné à cette existence doit nécessairement prolonger la présence du défunt sur la terre jusqu'au terme fixé à l'origine par le Fatum. D'autre part, on peut concevoir que, tout étant réglé par la Nature ou la Destinée, les anciens aient admis, pour chaque sorte d'être vivant, une durée normale d'existence : pour l'homme, par exemple, soit un maximum optimiste d'une centaine d'années (3), soit quatre-vingts ans environ, ce qui est le chiffre de Tertullien. Cette durée de vie semblant due équitablement à chacun de nous, une fin prématurée produite accidentellement a pu être considérée comme une perturbation de l'ordre des choses, laquelle devait être suivie d'un redressement, l'âme continuant à séjourner dans les airs au nombre des démons et demeurant capable d'agir sur terre, soit au gré de ses vengeances, soit à la disposition des magiciens et des nécromants (4). C'est bien

---

(1) Cf. le passage de Macrobe cité ci-dessus p. 182, n. 4 ; F. Cumont, *l.l.*, p. 131. Par contre, un astrologue byzantin (Hermippos, II, 6, p. 43 Kroll) conclut de là que la durée de la vie ne dépend pas des astres (cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 403, n. 1).

(2) Lampride, *Héliog.*, 33, 2 ; F. Cumont, *l. l.*, p. 131, n. 12.

(3) Servius, *In Aeneid.*, VI, 325 : « Centum anni sunt legitimi vitae humanae. » Cf. Platon, *Rép.*, X, 615A (d'après une croyance pythagoricienne ?) ; Schultze, *l. l.*, p. 703.

(4) Cf. F. Cumont, *After Life*, p. 134 ss.

au profit de la nécromancie, en effet, que les Mages la font intervenir, suivant le témoignage de Tertullien, pleinement confirmé par celui de S. Augustin, ou plutôt de Varron, ainsi que de Pline (1). D'après Norden, les données de Tertullien et de Cicéron (2) dériveraient en dernière analyse de Posidonius. L'essentiel pour nous est de noter que, dans ses grandes lignes — sinon dans tous ses détails — cette doctrine peut, comme Tertullien le donne à penser, être mise sous le nom du Mage Ostanès. Elle est en tous cas d'origine orientale. L'un de nous l'a montré, en commentant les invocations au Soleil vengeur tracées en assez grand nombre sur des tombes d'*ἄωροι* et de *βιαιοθάνατοι* dans l'île de Chypre, en Asie Mineure, et jusqu'à Nisibis en Mésopotamie (3). Au Ve siècle, Jean Chrysostome combattait encore, à Antioche, la superstition qui faisait redouter comme des démons les âmes des hommes tombés victimes d'une mort violente (4). Nous disposons même de témoignages d'auteurs grecs qui nous font remonter presque jusqu'à l'époque d'Ostanès, le compagnon de Xerxès. Indépendamment de certains passages des tragiques (5), de Python entre autres (6), qui fait annoncer par « certains Mages des barbares » qu'ils ramèneront au jour l'âme de Pythionikè, on lit chez Aristoxène (7) qu'un genre de comédie appelé *μαγῳδία* tirait son nom *ἀπὸ*

(1) Cf. fr. Ost. 12, t. II, p. 286, n. 1 ; sur la nécromancie, cf. B 30, p. 40, n. 1 ; O 73, p. 204, n. 1, et O 104, p. 247 ss.

(2) Tertullien, fr. Ost. 13, p. 287 ; cf. Cicéron, *De divinat.*, I, 64 etc. ; Norden, *l.l.*, p. 41 ss.

(3) F. Cumont, *Nuovi Epitafi* etc., dans *Rendiconti pontificia accad. di archeologia*, 1927, p. 71 ss., et *Il sole vindice etc.*, dans les *Memorie* de la même Académie, 1923, p. 67, n. 27. L'inscription de Nisibis est expliquée dans *Syria*, 1933, p. 385 ss.

(4) Jean Chrysost., *In Lazarum*, 2 (Migne, P. G., XLVIII, col. 983, et fr. B 10 c, t. II, p. 23, n. 1.

(5) Sophocle, *Oedipe-Roi*, 387 ; *Antigone*, 896 (*πρὶν μοῖραν ἐξήκειν βίου*) ; Euripide, *Oreste*, 1497.

(6) *Trag. gr. fragm.*, éd. Nauck, p. 811, v. 5 ss.

(7) F.H.G., t. II, p. 285, tiré d'Athénée, XIV, 621 CD.

τοῦ οἱονεὶ μαγικὰ προφέρεσθαι καὶ φαρμάκων ἐμφανίζειν δυνάμεις, c'est à dire de la spécialité dont Ostanès aurait censément donné le premier exemple. Au V[e] siècle aussi — suivant Aristote (1) — un Mage venu de Syrie à Athènes, précurseur lointain du devin qui devait prédire à l'empereur Héliogabale son triste sort (p. 183), aurait annoncé à Socrate qu'il périrait d'une mort violente : βίαιον ἔσεσθαι τὸν θάνατον αὐτῷ.

Dans la *Cyropédie* de Xénophon (2), Cyrus, au moment de mourir, invoque des faits incontestés pour démontrer l'activité vengeresse des âmes de ceux qui ont souffert un sort injuste (τῶν ἄδικα παθόντων). L'on retrouve les mêmes idées chaldéo-iraniennes chez Platon lui-même, peut-être dans le *Timée* d'abord (3), là où, à la manière des disciples d'Ostanès (4), il oppose la durée de l'existence assignée par le Destin (τὸν εἱμαρμένον βίον) aux accidents dûs à la nécessité (τῶν ἐξ ἀνάγκης παθημάτων), puis, sans aucun doute, dans le mythe d'Er : il y prête à son revenant Pamphylien — qui fut identifié plus tard avec Zoroastre — toute une théorie sur les ἄωροι, où il faut reconnaître le prototype de celle du Pseudo-Ostanès et des pythagoriciens de Virgile et de Tertullien (5). On peut ajouter encore qu'au livre II de son *De abstinentia*, après le long passage où nous avons cru retrouver une interprétation platonicienne de la démonologie d'Ostanès (p. 178), le philosophe Porphyre invoque, pour proscrire

(1) D'après Diogène Laërce, II, 45 ; cf. Aristote, fr. 32 éd. Rose.

(2) *Cyropédie*, VIII, 7, 17 ss. ; cf. E. Rohde, *Psyche*, p. 228, n. 1 de la trad. Reymond, Paris, 1928.

(3) *Timée*, 89 BC ; le rapprochement que l'on a fait de ce passage avec Aristote, *Probl.* I, 6 p. 859 b 12, n'est pas probant. — Tenir compte aussi du passage des *Lois* cité *supra*, p. 182, n. 2.

(4) Voir p. 182 ss..

(5) Platon, *Rép.*, 615 C ; J. Bidez, *Bulletins Acad. Roy. Belgique*, Classe des Lettres, 1933, p. 275 ss., et E. Norden, *l.l.*, p. 11. Ce n'est point à un pythagorisme « ancien » que Platon a vraisemblablement pu emprunter les propos qu'il attribue à un représentant de croyances purement orientales.

le régime carné, ces mêmes doctrines pythagoriciennes sur les maléfices causés par les âmes des *ἄωροι* et des *βιαιοθάνατοι* (*l. l.*, II, § 47) ; or, il faut noter que, dans le contexte (§ 48), un prêtre égyptien anonyme (1) rapporte que *οἱ ζῴων μαντικῶν ψυχὰς δέξασθαι βουλόμενοι εἰς ἑαυτοὺς τὰ κυριώτατα μόρια καταπιόντες, οἷον καρδίας κοράκων ἢ ἀσπαλάκων ἢ ἱεράκων, ἔχουσι παροῦσαν τὴν ψυχὴν καὶ χρηματίζουσαν ὡς θεὸν καὶ εἰσιοῦσαν εἰς ἑαυτοὺς ἅμα ἐνθέσει τοῦ σώματος*, tandis que Pline, de son côté (N. H. XXX, 19), attribue la même croyance aux Mages, c'est à dire à l'école d'Ostanès : « Nullis aeque credunt (Magi) extis..., ut, si quis cor eius (i. e. talpae) recens palpitansque devoret, divinationes et rerum efficiendarum eventus promittant ». (2) Il s'agit donc là, on le voit, d'un ensemble d'idées qui, très vraisemblablement, étaient déjà développées à l'ép oque du plus fameux des Mages dont les Grecs aient connu les théories. Dans l'apocalypse rapportée par Timarque chez Plutarque (*De genio Socratis*, 590F), au cours d'une sorte de paraphrase du mythe d'Er, il est question d'enfants que l'on entend sangloter au fond des enfers ; une telle rencontre avec la doctrine d'Ostanès mentionnée chez Tertullien à propos du triste sort des *ἄωροι*, montre que, dans la fiction eschatologique rapportée par Plutarque, afin d'amplifier le récit de Platon, on a mis à contribution les sources mêmes dont ce récit provenait.

***

D'après Minucius Félix (3), Ostanès a dû parler dans un

(1) Hermès Trismégiste d'après Festugière, *Rev. Et. gr.*, XLIX, 1936, p. 589 ss.

(2) Sur les opérations pratiquées avec des cadavres d'*ἄωροι* ou de *βιαιοθάνατοι*, et même sur les enfouissements d'enfants vivants dans la magie noire antique, cf. la série des références de Th. Hopfner, *Realenc.*, *s. v. Μαγεία*, col. 330 ss., ainsi que J. Sprey, *Papyri Iandanae*, fasc. V, 1934, nº 87, avec le commentaire, p. 205.

(3) Cf. fr. Ost. 14 a, t. II, p. 290.

seul et même ouvrage à la fois des démons et des anges. Or, non seulement on a de sérieuses raisons de croire que le système dualiste de démonologie reproduit par Porphyre dans son *De Abstinentia* remonte jusqu'à notre auteur (1), mais il ne manque pas de textes, chez le même Porphyre notamment, où il est question conjointement aussi de ces deux sortes d'êtres surnaturels (2). — Plus d'un écrivain chrétien (fr. 14 ss.) rapporte d'ailleurs qu'Ostanès faisait des anges les ministres et les messagers du dieu suprême, et un oracle (fr. 11) lui attribue d'autre part l'invention des sept formules qu'il fallait murmurer en l'honneur des sept dieux de l'hebdomade planétaire. On pourrait être tenté de combiner tout ceci et de supposer que les anges du septénaire mentionné dans les *Theologumena arithmeticae* (fr. 10) proviennent, eux aussi, du même écrit. Mais il faut se garder de prétendre absolument faire rentrer tous ces fragments de théories dans un ouvrage unique et dans un seul corps de doctrines. La dissertation sur l'*ἀγγελία-ἀγελεία* des sept anges planétaires (3) a été suggérée en effet par un jeu de mots qui n'a pu figurer que dans un traité rédigé en grec. Or, toute une section des fragments d'Ostanès semble provenir d'un ouvrage composé en une langue orientale (p. 190 s.). Nous attendrons donc des informations ultérieures avant de nous risquer à dénombrer les écrits du Pseudo-Ostanès dont la trace s'est conservée, et surtout avant de préciser ce qu'était le fond et la forme de l'Octateuque cité par Philon de Byblos (4). De tout ce que nous venons de voir et de ce qui va suivre encore, on peut conclure en tous cas que l'enseignement prêté à Ostanès avait un caractère ency-

---

(1) Cf. *supra*, p. 178 s.

(2) Pour les références, cf. Andres, *Realenc.*, Suppl., t. III, col. 111 ss.

(3) Voir t. II, p. 283.

(4) Cf. *supra*, p. 173 ss.

clopédique analogue à celui du *Περὶ φύσεως* de Zoroastre (1). Quant aux livres magiques d'Ostanès que l'on faisait rechercher et jeter au feu du temps de Sévère d'Antioche, ce n'étaient sans doute, comme on le verra, que des recueils de phylactères et d'amulettes de toutes sortes dont son nom servait à garantir l'efficacité (fr. 26, t. II, p. 306 s.).

III. — LES VERTUS DES HERBES ET DES PIERRES

D'après un aperçu historique dont Pline nous donne les grandes lignes (2), la magie s'est développée conjointement avec la médecine. En effet, connaissant les secrets de la nature — c'est à dire le jeu de la sympathie universelle et ses ressorts les plus variés — les disciples d'Ostanès et de Zoroastre mirent leur savoir à profit pour composer des remèdes aussi bien que des phylactères et, les pierres étant censées vivantes, ils les firent coopérer avec les animaux et les herbes dans la composition des charmes (3). Ce n'est que tardivement qu'un certain esprit de système — inspiré par la philosophie grecque — dissout cette sorte de communauté des forces occultes et les différencie, afin de pouvoir les répartir entre les trois règnes de la nature.

Dans les premiers textes que nous avons assemblés, on

---

(1) Voir *supra*, p. 102 ss.

(2) Pline, *N.H.*, XXX, 10 : « Plenumque miraculi et hoc, pariter utrasque artes effloruisse, medicinam dico magicenque » etc. ; cf. Zoroastre, fr. B 2 (t. II, p. 11) et surtout fr. B 9a, p. 19, n. 4 ; sur la *φαρμακεία* associée à la *μαγεία*, *supra*, p. 115, n. 4.

(3) M. Wellmann (*Die Stein- u. Gemmenbücher der Antike*, Quellen u. Studien zur Gesch. der Naturwiss., IV, 4, p. 135) reconnaît que « die magische Vorlage des Plinius muss eine umfängliche Schrift gewesen sein, in der, ausser den Steinen, auch die Pflanzen und Tiere in ihren mystischen, sympatetischen Beziehungen zum Menschen und zu der Natur behandelt waren ».

verra s'associer les vertus des simples et les propriétés des corps animaux. Ce sera notamment le cas pour un curieux extrait de Tatien (1) : on y lira comment, dans un remède contre les dérangements de l'esprit, des racines d'herbes coopèrent avec une mixture de nerfs et d'ossements, puis il y sera question de l'instinct qui pousse les bêtes à manger des herbes pour se guérir de leurs maladies. Bref, presque tout ce que nous avons fait observer ci-dessus (2) à propos du *Περὶ φύσεως* de Zoroastre, pourrait être rappelé ici pour son disciple Ostanès ; ce que nous savons de ses doctrines sur les propriétés secrètes des animaux, des herbes ou des pierres doit provenir d'un ouvrage d'ensemble où le Mage les exposait conjointement (3). Or, au premier siècle de notre ère, peut-être sous Néron, l'auteur d'une sorte de dictionnaire polyglotte des noms des plantes — source de maints articles de l'*Herbarius* du Pseudo-Apulée ainsi que des notes marginales de quelques manuscrits de Dioscoride — un certain Pamphilos d'Alexandrie, avait pu connaître encore et noter dans son lexique les mots perses ou araméens dont Ostanès s'était servi (4), et son érudition provient sans doute des ouvrages de Bolos de Mendès, en partie du moins (5).

---

(1) Fr. Ost. 16. L'accord littéral de ce passage de l'apologiste avec Népoualios (cité t. II, p. 295, n. 2), qui est rempli lui-même d'emprunts à Bolos de Mendès, nous montrera qu'ici, comme pour Zoroastre, c'est à l'ouvrage de ce « démocritéen » sur les *Sympathies et les Antipathies* que remontent nos principales informations. — Cf. aussi (fr. 22, n. 4) une recette où Ostanès associe le corail à la pivoine et à la racine de solanum.

(2) Voir *supra* p. 114 ss.

(3) Voir les fr. 22 et 23, où il est question des pierres et des plantes à la fois ; cf. aussi le lapidaire du Ps.-Orphée (cité ci-dessous, p. 193, n. 3), aux vers 409 s. (d'après le Mage Damigéron, qui s'inspirait en partie d'Ostanès) : *Ὅσσα δύνανται ῥίζαι, τόσσα λίθοι* ; *Confessio Cypriani*, p. 205 AB, etc.

(4) Cf. M. Wellmann, *Realenc.*, *s. v.* « Dioskorides », col. 1138, 63 ss., 1139, 20 etc. ; *Hermes*, XXXIII, p. 360 ss. ; voir *supra* p. 116.

(5) Voir *supra*, pp. 117 s., et 129.

Il nous faut ici interpréter un témoignage important de Pline. Toute une section de son livre XXIV sur les vertus des plantes serait tirée — à ce qu'il dit (1) — des « *Χειρόκμητα* » de Démocrite, où les doctrines des Mages étaient résumées, et l'écrivain latin atteste (2) que ce Pseudo-Démocrite avait reproduit les noms « magiques » de toutes les plantes : « *Harum omnium* (*plantarum*) *magica quoque vocabula ponit* (*Democritus*) ». Parmi ces noms magiques ajoutés à la terminologie gréco-latine usitée chez Pline, à côté de données empruntées par Bolos à Démocrite lui-même, il peut y en avoir que l'érudit alexandrin a trouvées dans les écrits pseudépigraphiques de Zoroastre, d'Ostanès, ou de leurs continuateurs, *nomina barbara* dont les thaumaturges recommandaient l'emploi dans les incantations. L'œuvre de Bolos de Mendès a donc pu renfermer des mots perses ou araméens que Pamphilos aurait ensuite reproduits (3).

Quoi qu'il en soit, un fait demeure établi : tandis que la nomenclature propre à Zoroastre — d'après le Pseudo-Apulée et le Pseudo-Dioscoride — ne renferme que des termes grecs ou tirés du grec, et dont l'étymologie est souvent invoquée pour expliquer les vertus des plantes (4), par contre, les vocables dits d'Ostanès sont presque tous des transcriptions de mots étrangers (5). Que conclure de là, sinon que les érudits

(1) *N. H.*, XXIV, 160 (= fr. O 26).

(2) *L. l.*, XXIV, 166 (= t. II, p. 168).

(3) Cf. Suidas, *s.v.* *Βῶλος* (*λίθων κατὰ στοιχεῖον*), avec le commentaire de Wellmann dans les *Abhandl. Preuss. Akad.*, 1928, fasc. 7, p. 10 ss., et spécialement p. 12, l. 1 ss. ; Pline, XXV, 23 = *Vorsokr.* 68 [55] B 300 (Bolos), 6-7, et notamment Aulu-Gelle, X, 12, 6 ; W. Kroll, *Hermes*, LXIX, 1934, p. 228.

(4) Cf. M. Wellmann (*l. l.*, note 9 de la p. 14) : « Im übrigen sind die Pflanzennamen Pseudo-Zoroasters griechische und durchsichtigen Sinnes » ; mais il n'a pas fait observer toute la portée de ce détail, ni la différence qui se marque de la sorte entre le cas de Zoroastre et celui d'Ostanès.

(5) Les données de notre fr. Ost. 21 semblent parfois trop fantaisistes pour permettre une statistique.

alexandrins — comme on a déjà eu l'occasion de le dire — ont utilisé, pour Zoroastre, un *Περὶ φύσεως* rédigé en grec, avec çà et là, peut-être, des transcriptions de noms araméens, mais que, pour Ostanès, ils ne disposaient que d'une traduction, où l'on avait jugé bon de reproduire en caractères grecs les mots et les formules mystiques de l'original.

***

Alors que Zoroastre figure, à côté de Sudinès et de Zachalias, dans la liste des auteurs censément consultés pour la rédaction du livre (XXXVII) que Pline a consacré à l'étude des gemmes, Ostanès n'y est pas plus nommé qu'en tête des autres sections de l'*Histoire Naturelle* où il est cité sporadiquement. C'est parce que, sans doute, aucun des ouvrages d'érudition dont Pline s'est servi ne mentionnait un lapidaire qui fût l'œuvre personnelle de ce Mage. On ne s'en étonnera pas, car, d'après ce qui vient d'être dit (1), Ostanès n'a point dû séparer, dans ses spéculations, les vertus des pierres de celles des plantes ou des autres êtres vivants. Il est vrai, au livre II des *Iatrica* d'Aétius d'Amida (VIe siècle après J.-C.), certains manuscrits présentent deux ou trois extraits de *Περὶ λίθων* mis sous des noms — *Διογένης* puis *Δημοσθένους* (2) — où M. Wellmann avait cru voir d'abord une altération de celui d'Ostanès (3). Mais, dans une publication posthume du savant naturaliste, l'hy-

---

(1) Voir *supra*, p. 188 s.

(2) Aétius, II, 30 et 32, p. 166 éd. Olivieri. Cf. V. Rose, *Damigeron de lapidibus*, Hermes, IX, 1875, p. 481 (cf. notre fr. Ost. 24 b) et p. 482 (*ὁ δὲ Διογένης ἐν τῷ Περὶ λίθων*).

(3) Cf. les *Vorsokratiker* 68 [55] B' 300, 12, t. II, p. 216, note, et *Der Psysiologos*, Philologus, Suppl., t. XXII, fasc. 1, 1930, p. 90. On trouvera dans les *Lapidaires* de Mély, t. II, p. 131 ss., les extraits où Aétius se rencontre avec Damigéron, d'après V. Rose, *Hermes*, IX, 1875, p. 484 ss.

pothèse a été abandonnée : c'est Δημοκρίτου que Wellmann proposa en fin de compte de substituer à Δημοσθένους (1) ; quant à Διογένης, il n'est plus question d'y toucher. De telles conjectures sont assurément trop fragiles pour offrir aucune trace sérieuse d'un 'Οσθάνους Περὶ λίθων (2). En réalité, Ostanès n'est cité, à propos des gemmes, qu'une seule fois, et cela dans le lapidaire latin dit de Damigéron (fr. 28a), qui fut censément dédié par le roi d'Arabie Évax à l'empereur Tibère, mais qui pourrait fort bien être de deux ou trois siècles postérieur à sa date fictive (2), tandis que le texte primitif dont ce lapidaire dérive, fut composé sans doute à l'époque hellénistique. Le vrai Περὶ λίθων de Damigéron ne s'est pas conservé jusqu'à nous, mais beaucoup de nos lapidaires en renferment des extraits : c'est le cas notamment des Λιθικά versifiés et mis, sans doute au IVe siècle, sous le nom d'Orphée (3). De ce prétendu lapidaire orphique, M. K. W. Wirbelauer a rapproché, dans une monographie très instructive, un ensemble de textes, dont il a déterminé les diverses tendances (4). Enfin, chez Aétius d'Amida (5), on rencontre plusieurs chapitres provenant sans doute du même original grec que les 'Ορφέως λιθικά. Quant au *De*

(1) *Die Stein- und Gemmenbücher der Antike*, Quellen u. Studien zur Gesch. der Naturwiss., t. IV, fasc. 4, 1935, p. 131, et notre t. II, *l. l.*

(2) Cf. M. Wellmann, *ibid.*, p. 139 ss. Sur les éditions de ce lapidaire (Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. III, 324-335, puis E. Abel en appendice aux *Orphei Lithica*, Berlin, 1881 etc.), cf. *supra*, p. 128, n. 2, et Wellmann, *Realenc.*, *s.v.* « Euax ».

(3) Th. Hopfner, *Realencycl.*, *s. v.* « Λιθικά », col. 765, 42 ss., résume le texte, qui fut réédité d'après E. Abel (*l. cit.*) par Mély, *Les lapidaires grecs*, 1898, p. 137 ss. Cf. la liste des auteurs de *Lithica* donnée par Th. Hopfner, *l.l.*, et déjà dans ses *Griechisch-Aegypt. Offenbarungszauber*, t. I (Studien zur Palaeographie etc. de Wessely, fasc. 21, 1921), § 554, p. 141 ss.

(4) K. W. Wirbelauer, *Antike Lapidarien*, Diss. Berlin, 1937 (notamment p. 42 ss., sur Damigéron-Évax).

(5) Cf. *supra*, p. 191, n. 3 ; V. Rose, *Hermes*, t. IX, *l. cit.*, et M. Wellmann, *l. l.*

lapidibus latin dit de Damigéron, à la différence du poème du Pseudo-Orphée, il a subi une épuration : on en a éliminé les superstitions les plus choquantes d'une magie foncièrement païenne (1) ; d'autre part, à côté d'éléments hétérogènes, il conserve mainte partie de son vieux fonds (2). Des doctrines relativement anciennes se sont ainsi maintenues dans cette compilation latine tardive. Lorsqu'on y lit que, si étranges qu'elles puissent sembler, les assertions des Mages reposent cependant sur des expériences (3), c'est peut-être encore une trace des emprunts faits à Démocrite par Bolos de Mendès et Xénocrate que nous retrouvons dans le lapidaire. Enfin, pour être complet, il reste à ajouter que les lapidaires de Psellus et du Méliténiote semblent apparentés, eux aussi, avec celui de Damigéron (4), et que l'auteur de ce Damigéron primitif avait peut-être trouvé lui-même dans les Lapidaires des Chaldéens Sudinès et Zachalias ce qu'il savait d'Ostanès.



Après avoir parcouru les fragments d'Ostanès relatifs aux vertus des herbes et des plantes, on voudrait voir se dégager le système des relations établies par ce Mage, d'après l'astrologie chaldéo-persique, entre les feux du ciel

(1) C'est ainsi que la pierre dite συνοχίτης ou *synochitis*, qui sert à évoquer les âmes des morts (Pline, fr. O 73), y est simplement mentionnée, sans indication aucune des superstitions auxquelles elle doit sa sinistre notoriété. Voir aussi Wellmann, *Realenc.*, s.v. « Euax ».

(2) Voir l'éd. de Pitra, p. 331, n. 3 (« interpolatio Pliniana ») et Pline, N. H., XXXVII, 182. Immédiatement après cette « interpolation » (?), l'auteur fait reparaître Damigéron : « Damigeron scribit : Hic integer » etc. — V. Rose (*Hermes*, IX, p. 473) a déjà relevé cette rencontre, mais pour certains autres rapprochements qu'il fait, c'est l'intervention d'une source commune (le Damigéron primitif) qui a produit la ressemblance constatée. Cf. M. Wellmann., *l. l.*, et Wirbelauer, *ibid.*, p. 45.

(3) Voir fr. Ost. 24 a, p. 304, 6 ss.

(4) Cf. M. Wellmann, *l.l.*, pp. 88, 104 ss., 107 ss., etc. ; Wirbelauer, *l. cit.*, *passim*, et ci-dessus, p. 129.

et les forces occultes qui remplissent d'attractions et de répulsions les règnes les plus distants de la nature (1). Or, on rencontre un certain nombre d'allusions à des croyances de ce genre dans des textes en partie dérivés du lapidaire de Damigéron : l'opale par exemple y est donnée pour l'amie du Soleil (2) ; il y est question aussi de sélénites et d'hélio-sélénites, dont le nom suffit à indiquer les affinités (3) ; la planète Mars a dans son domaine la sardoine, *σάρδιος*, tandis que l'agate appartient à Hermès (4), et, d'après le lapidaire latin de Damigéron-Évax, sept pierres-talismans sont en rapport avec sept signes du zodiaque : « *Lapides ad septem signa pertinent ; subditi etiam et septem lapides, quos ad curam homines in phylacteriis habere deberent, sunt enim*

---

(1) Cf. les extraits de Proclus *Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης* publiés dans le *Catal. des manuscrits alchim.*, t. VI, p. 148, 19 ss. : *Ἐν μὲν οὖν τῇ γῇ χθονίως ἔστιν ἡλίους καὶ σελήνας ὁρᾶν, ἐν οὐρανῷ δὲ οὐρανίως* etc. ; *Institut. Theolog.*, § 145 avec les notes de l'éd. Dodds, p. 275 ss. ; Hopfner, *Realenc.*, *s.v. Λιθικά*, col. 751 ss., et le tableau d'ensemble dressé par Wirbelauer, *l. cit.*, p. 25. — Sur les plantes soumises aux signes du zodiaque et aux planètes, cf. *Catal. codd. astrol. gr.*, t. IV, p. 134 ; t. VI, p. 83 ss., VII, 232 ss., VIII, 3, p.153 ss., et XII, p. 126 ss. ; Pfister dans *Byz. Zeitschrift*, XXXVII, 1937, p. 381 ss., et *Realenc.*, *s.v.* « Pflanzenglaube ». Pour les pierres, les douze gemmes zodiacales des ornements sacerdotaux du grand prêtre à Jérusalem sont sans doute l'exemple le mieux connu.

(2) *Lapidaires grecs*, éd. Mély, 1898, p. 167, 19 (*προσφιλὴς μάλιστα τῷ ἡλίῳ*), cf. p.177, 12 ss. ; Pline, N.H., XXXVII, 83 s. Sur les rapports de la garamantite avec les Pléiades et les Hyades d'après les Chaldéens, voir Pline, *ibid.*, § 100.

(3) Cf. le *ἡλίου λίθος* chez le Méliténiote, aux vers 1152 ss. (éd. Mély, *l. l.*, p. 206 ss.) ; le *χρυσόθριξ ὁ καὶ τοῦ ἡλίου καλούμενος*, *ibid.*, p. 162 ; Proclus, *l. l.* (voir la n. 1), p. 149, 20 ss. : *Ὡς τὸν μὲν ἡλίτην ... ὁρῶμεν τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας μιμούμενον, τὸν δὲ Βήλου... ὅν φασιν ἡλίου χρῆναι καλεῖν ὀφθαλμόν, τὸν δὲ σεληνίτην... σὺν τῇ σελήνῃ τρεπόμενον, τὸν δὲ ἡλιοσέληνον* (une plante d'après Pline, *N.H.*, XIX, 124 et XX, 117) etc. ; sur l'héliotrope, Pline, N. H., XXII, 57-61 etc. ; sur la plante nommée « helioselinum », *ibid.*, XIX, 124, etc.

(4) Cf. le *Περὶ λίθων* de Socrate et Denys, §§ 6 et 15, chez Mély, *l. l.*, 176, 12 et 177, 14. Dans le lapidaire latin d'Evax (c. 44, p. 193, 15 éd. Abel), c'est le « narcissites » qui « Martis signum habet ».

sani et potentes (1) », puis, dans la table de correspondances destinée à préciser l'idée, les sept signes mentionnés sont, d'après l'ordre adopté, ceux où ont leur domicile le Soleil, la Lune, Mars, Jupiter, Vénus, Mercure et Saturne (2) :

Lapis	*primus,*	*qui dicitur*	*chrysolithus*	*Leonis*
»	*secundus*	»	*astroselinus* (l. aphros-)	*Cancri*
»	*tertius*	»	*haematites*	*Arietis*
»	*quartus*	»	*ceraunius*	*Sagittarii*
»	*quintus*	»	*medicos* (3)	*Tauri*
»	*sextus*	»	*arabicus*	*Virginis*
»	*septimus*	»	*ostrachitus* (*ostracitis* Pline, 37, 155)	*Capricorni* (4).

D'autre part, de même que la chrysolithe est une pierre vouée au Soleil (5), de même la pierre appelée « aphrosélinon » rentre dans la catégorie des sélénites (6). Le rapprochement

(1) Ce texte et le suivant sont réédités et commentés par Wirbelauer. *l. cit.*, p. 22.

(2) Notons que, si l'on ramenait Mercure de la sixième à la quatrième place, on retrouverait ici l'ordre des sept portes mithriaques de Celse et celui de la semaine planétaire, qui d'ailleurs figure (en commençant par Saturne) dans l'extrait suivant de Damigéron-Évax (éd. Wirbelauer *l.l.*). Cf. F. Cumont, *La Fin du Monde suivant les Mages occidentaux*, Revue de l'Hist. des Relig., 1931, p. 46 ss.

(3) Correction (= μηδικός) de Wirbelauer, *l.l.*, p. 22.

(4) Damigéron, *De lapidibus*, p. 162 éd. Abel et p. 22 Wirbelauer. — La série des domiciles planétaires admise dans ce lapidaire est conforme au système que Cosmas attribue à Ostanès, et qui n'a lui-même, rien de particulier. Cf. Ostanès fr. 8b, avec la note 12. — On trouvera de tout autres attributions des pierres aux planètes chez Constantin Manassès, p. 124 ss. ; cf. Roscher, *s.v.* « Planeten », col. 2534.

(5) Cf. ci-dessus, p. 194, n. 3.

(6) Cf. F. de Mély, *l. l.*, p. 182, 29. Voir aussi, par exemple, la série des minéraux planétaires du *Parisinus* 2419, f. 46v (*Catal. cod. astrol. gr.*, VIII, 1e p., p. 28, et A. Ludwich, *Maximi et Amm. rel.*, Teubner, 1877, p. 121, ainsi que Berthelot, *Alchim. gr.*, t. II, 24-25). On ne rencontre dans cette liste aucune des pierres planétaires du lapidaire de Damigéron-Évax. Quant à la provenance de la liste, cf. Berthelot, *l.l.*, t. I (Introduction), p. 79 ss., et 206.

de l'hématite (ou pierre de sang) avec Mars va de soi, comme celui de la céraunie avec Jupiter, le dieu de la foudre. Certes, nulle part cette liste de concordances minéro-astrales n'est attribuée à Ostanès, mais elle est apparentée avec un système de cosmologie astrologique qu'il a sans doute professé (1).

En effet, pour interpréter la collection de textes que nous avons formée, il est permis de rattacher aux opinions prêtées expressément à Ostanès les croyances collectivement attribuées aux Mages de son école (2). Mainte fois même, elles se présentent intimement unies les unes aux autres au cours d'un seul et même développement (3). Or, dans leur ensemble, elles portent la marque d'une doctrine homogène et remplie de conceptions également anciennes. Notamment, le caractère bienfaisant ou malfaisant attribué par les Mages aux pierres et aux plantes reflétait un des aspects d'une cosmologie dualiste à laquelle, de son côté, l'esprit d'Ostanès dut rester foncièrement attaché, celle qui prétendait tout expliquer par la lutte des Ténèbres et de la Lumière ou bien de l'eau et du feu. De plus, un examen approfondi des anciens lapidaires permettrait peut-être de constater que la blancheur, la dureté ou l'éclat des gemmes furent considérés comme des indices de l'excellence de leur nature. Mais, pour refaire cette section des doctrines auxquelles nos fragments se rattachent, c'est le lapidaire de Damigéron qu'il faudrait avant tout reconstituer (4). Or ce travail est de ceux dont nous ne pouvons qu'indiquer l'intérêt

---

(1) Cf. fr. Ost. 8b.

(2) On les trouvera jointes aux fragments de Zoroastre, t. II, pp. 166 ss. et 201 ss.

(3) Voir par exemple t. II, le fr. Ost. 18, avec la n. 1 ; fr. 24a, etc.

(4) Quant à un *Περὶ λίθων* de Pébéchios qui serait cité chez Zosime, ce qu'on en a dit jusqu'ici provient sans doute d'une inadvertance. Le passage de Zosime (Berthelot, *Alchim. grecs.*, t. II, p. 186, 6-7 : *ἐν δὲ τοῖς λίθοις*, etc.) ne peut avoir la signification qui lui est prêtée (cf. E. von Lippmann, *Entstehung der Alchemie* etc., p. 94, n. 10).

en reconnaissant combien il nous manque, et nous devons nous contenter ici d'appeler l'attention sur un ou deux des faits les plus frappants.

Dans les descriptions de gemmes qui semblent empruntées à d'anciens lapidaires orientaux, il s'agit principalement des propriétés médicinales, des couleurs et du brillant, en même temps que des rapports qui unissent la vie des pierres — car elles naissent, vivent et meurent — avec celle des animaux ou des plantes et avec le cours des astres dont cette vie dépend (1). C'est des Mages que doivent provenir pour la plupart aussi les désignations (*ἱερακίτης*, *σαυρίτης*, *ὑαινίτης*, ophite, chélidoine, etc.) qui caractérisent les pierres par des noms d'animaux (2). Enfin, d'après les recherches érudites de Wellmann, il y a lieu d'attribuer la même origine aux indications fournies par Pline sur la teinture ou la falsification des pierres précieuses (3). Ce ne serait pas

(1) Cf. au fr. 22, note 5, la recommandation faite par Ostanès de préparer un mélange de corail et d'herbes *σελήνης μειούσης*.

(2) On trouvera des exemples chez M. Wellmann, *l. l.*, p. 101 ss., et (sur le rôle des noms d'animaux) p. 127, n. 3, et 133 ; cf. aussi chez Pline (XXXVII, 187) la liste des pierres qui « ab animalibus cognominantur : carcinias.... echitis, scorpitis », etc. A cet égard encore, la monographie de Wirbelauer (citée *supra*, p. 192, n. 4) renferme des remarques suggestives, par ex. pp. 5 ss., 45, etc. — Rose déjà (*Hermès*, IX, 1874, p. 473) faisait observer que les pierres enchantées des Mages semblent des produits de leur imagination.

(3) Pline, XXXVII, 197 : « Quin immo exstant commentarii auctorum — quos non equidem demonstrabo — quibus modis ex crystallo smaragdum tinguant aliasque tralucentes, sardonychem e sarda, item ceteras ex aliis : neque enim est ulla fraus vitae lucrosior ». On ne découvre, dans ce passage ni dans d'autres analogues, pas la moindre apparence du mysticisme alchimique dont il va être question. Pline n'a en vue que la cupidité des faussaires. Si l'on rapproche ce qu'il dit d'un passage parallèle de Sénèque (*Ep.* 90, 32, reproduit *Vorsokrat.* 68 [55] B 300, 14 : « Excidit porro vobis eundem Democritum invenisse quemadmodum ebur molliretur, quemadmodum decoctus calculus in smaragdum converteretur, qua hodieque coctura inventi lapides <in> hoc utiles colorantur. »), on est tenté de croire avec M. Wellmann (*Vorsokrat.*, *ibid*, II^5, p. 218, n.)

s'aventurer beaucoup que de tenir compte de ces croyances et de ces opinions prêtées aux Mages pour suppléer à l'insuffisance des textes où Ostanès est cité, et chercher à rendre ainsi à nos menus fragments toute leur signification.

IV. — L'ALCHIMIE

Notre série d'extraits sur les vertus des plantes et des pierres a fait voir qu'Ostanès dut en grande partie sa notoriété à Bolos de Mendès (250-150 av. J.-C.) et à son ouvrage sur les sympathies et les antipathies, où les croyances des Mages avaient une part prépondérante. Dans cet ouvrage, on peut s'en rendre compte à présent, Bolos citait conjointement les observations de Démocrite — plus ou moins fidèlement rapportées — et les allégations d'Ostanès sur les actions et réactions des propriétés occultes des corps aux divers degrés de l'échelle des règnes de la nature, allégations que l'expérimentateur d'Abdère avait essayé de vérifier (1). C'est une association toute pareille des souvenirs de Démocrite et d'Ostanès que nous allons retrouver — peut-être grâce à l'intervention du même Bolos de Mendès — dans le domaine de l'alchimie.

A partir du IVe siècle de notre ère (2), en effet, chez les

que les « commentarii » dont il est question chez Pline, ne sont autres que les *Βαφικά* de Bolos, ouvrage d'un caractère absolument profane. — Cf. encore Pline, *ibid.*, XXXIII, 115 ; XXXVII, 51 et 79, ainsi que le *Papyr. gr. Holm.*, ed. Lagercrantz, VIII, 10, p. 14 ; VIII, 41, p. 18 ; XII, 22, p. 20 ; Wellmann, *Steinbücher, l. l.*, p. 101, 136 et 137, n. 1 et 2, et le fr. Ost. A 10 avec la n. 1.

(1) Pétrone, 88, 2, etc. ; cf. *Vorsokrat.*, 68 [55] B 300, 2 et 6.

(2) Il est difficile de préciser la date ; utilisé par Zosime et les autres alchimistes grecs, le traité est certainement fort ancien, mais postérieur en tous cas au Ier siècle ap. J.-C. Les papyrus chimiques d'Upsal et de Leyde citent Démocrite d'après Anaxilaos, mais on n'y trouve rien qui provienne des *Δημοκρίτου Φ. καὶ Μ.* Cf. O. Lager-

adeptes d'une sorte de gnose, on lisait et commentait un ouvrage intitulé *Δημοκρίτου Φυσικὰ καὶ Μυστικά*, et Démocrite, censément l'auteur de ce livre révélé, y était présenté comme le collaborateur d'Ostanès et comme le confident de sa pensée. En termes apocalyptiques, le personnage qui portait le nom du philosophe d'Abdère, y rattachait les diverses transmutations des substances à l'une ou l'autre des trois formules révélées par Ostanès et demeurées depuis lors fameuses chez les alchimistes : *Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ.*

Composée de recettes techniques analogues à celles des papyrus chimiques de Leyde et d'Upsal mais parfois — dans leur forme actuelle du moins — singulièrement écourtées (1), la compilation physico-mystique du Pseudo-Démocrite se divisait originairement en quatre livres, un *Περὶ χρυσοῦ*, un *Περὶ ἀργύρου*, un *Περὶ λίθων* et un *Περὶ πορφύρας*. On y trouvait donc successivement une chrysopée, une argyropée, un traité sur les pierres, et un traité sur la pourpre (2).

Dans les nombreux fragments qui nous restent de cette élucubration — bien qu'elle ait été rédigée en Égypte, notons-le sans tarder — Hermès le Trismégiste n'est jamais nommé. D'autre part, on n'en relève aucune trace ni chez Clément d'Alexandrie — parmi les plus suspectes des références destinées à présenter Démocrite comme l'élève des Mages et des

---

crantz, *Papyrus gr. Holmiensis*, p. 108 ss. ; Riess, *Realenc.*, *s.v.* « Alchemie », col. 1343 ss. ; Hammer-Jensen, *Realenc.*, Suppl. IV, col. 222 ss. (pour qui l'attribution du recueil à Démocrite daterait de la 2e moitié du ve siècle ; mais cf. la n. 1 de notre fr. A 4).

(1) O. Lagercrantz, (*Das Wort Chemie*, K. Vetensskapssoc. Upsal, 1937, p. 30 s.) donne un exemple curieux de ces remaniements ; cf. pour d'autres exemples, *Papyr. Holm.*, p. 105, et J. Ruska, *Turba philosophorum*, Quellen u. Studien, 1931, p. 280 ss. Voir aussi *infra*, p. 204, n. 2.

(2) Cf. nos fr. A 3 ss., et la minutieuse analyse de Preisendanz, *Realenc. s.v.*, « Ostanès » [sous presse].

prêtres de l'Égypte (1) — ni dans l'*Histoire naturelle* de Pline. Là notamment où ce grand seigneur érudit s'indigne des méfaits de la magie d'Ostanès, il paraît ne rien soupçonner de ses opérations dans le Grand Œuvre (2). Vraisemblablement, à l'époque de Pline, l'ouvrage d'un Pseudo-Démocrite de ce genre nouveau, s'il avait déjà vu le jour, n'était pas encore sorti d'un cercle restreint d'initiés (3).

Des quatre livres des *Δημοκρίτου Φυσικὰ καὶ Μυστικά*, nos manuscrits ne nous ont conservé qu'une reproduction incomplète et fort embrouillée. Elle commence en effet par des recettes pour l'imitation de la pourpre — sans alchimie — (4), suivies d'une liste d'ingrédients requis pour cette teinture ; en d'autres termes, elle débute par un extrait du *Περὶ πορφύρας*, qui formait en réalité la dernière section de l'ouvrage, tandis que le premier livre — sur la chrysopée mystique — n'y apparaît qu'une page ou deux plus loin. Le titre donné à ce singulier remaniement dans un ancien catalogue — celui du corpus alchimique byzantin partiellement conservé dans le Marcianus M (5) — s'accorde bien d'ailleurs avec

---

(1) *Stromat.*, I, 15, 69. — Voir les *Vorsokrat.*, 68 [55] B 299.

(2) Sur les allusions faites par Pline aux recettes des fabricants de pierres fausses (XXXVII, 197, etc.), cf. ci-dessus, p. 197, n. 3.

(3) W. Gemoll a réédité en 1884 (à Striegau) un opuscule intitulé *Δημοκρίτου περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*, uniquement connu jusqu'alors par la *Bibliotheca Graeca* de Fabricius. H. Diels et Wellmann (*Vorsocrat.*, 68 [55] B 300, 9) y ont reconnu un faux, tiré par un Byzantin de quelques chapitres des *Geoponica*.

(4) Lagercrantz en distingue trois : cf. *Papyrus Gr. Holm.*, p. 113, notes 2 à 4. — Sur les procédés employés pour la teinture en pourpre, cf. R. Pfister, *Nouveaux textiles de Palmyre*, Paris, 1937, p. 10 ss.

(5) Cf. le *Catalogue des manuscrits alchimiques*, t. II, p. 21. — *Ibid.*, p. 6 (cf. pour B et A, le t. II du même *Catalogue*, p. 1 et 19), on verra que ce titre — négligé par Berthelot — n'est qu'incomplètement reproduit dans le corps même du manuscrit. Diels (*Vorsokrat.*, 68 [55], B 300, 18 fin) a signalé l'intérêt de ce témoignage. Quant à la division visée dans la correspondance de Pébéchios avec Osron, [fr. A 16], nous verrons (t. II, p. 339, n. 7) qu'elle n'est pas en désaccord certain avec l'ordre primitif des quatre livres. — Il est à peine utile

l'interversion et le désordre où la série des chapitres s'y succède : *Δημοκρίτου περὶ πορφύρας καὶ χρυσοῦ ποιήσεως φυσικὰ καὶ μυστικά,* puis *τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀσήμου* (c'est-à-dire ici *ἀργύρου*) *ποιήσεως* : l'auteur du catalogue reconnaît donc qu'il s'agit, dans ce morceau, de la pourpre tout d'abord, de la chrysopée et de l'argyropée ensuite.

Toutefois, les *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* se conservèrent pendant un certain temps sans altération. Notamment, lorsqu'on voulut y ajouter l'épître de Démocrite à Leucippe et qu'on intitula cet apocryphe *Δημοκρίτου βίβλος πέμπτη προσφωνηθεῖσα Λευκίππῳ* (1), pour qu'on pût avoir l'idée d'un cinquième livre, il fallait que les quatre premiers se présentassent encore séparés l'un de l'autre, et non emmêlés

---

de faire remarquer que le traité *De arte magna* publié sous le nom de Démocrite en 1553 par Pizzimenti, et dont Kopp (*Beiträge zur Geschichte der Chemie*, 1869, p. 137 s.) reproduit un extrait, n'est qu'une traduction latine du texte grec édité depuis par Berthelot, *l. l.*, t. II, p. 43, 20 ss. — D'après P. Tannery (*Mémoires scientifiques*, t. IX, p. 144), le commentateur chrétien anonyme (cf. Berthelot, *Alchimistes grecs*, p. 286, 2, où le livre II semble être le *Περὶ λίθων*) aurait déjà connu notre remaniement des *Φυσικὰ καὶ Μυστικά*. Cf. cependant Berthelot, *l. l.*, p. 396, 16, où, après avoir écrit *τῆς πρώτης τάξεως μνησθησόμεθα*, l'anonyme cite le début de la chrysopée (*λαβὼν ὑδράργυρον* etc. = *ibid.*, p. 63, 1 ss.). Nous ne disposons malheureusement pas encore d'une reconstitution du traité de Démocrite en question. — Sur le fragment 3 A de l'ébauche de Tannery (*l.l.*, p. 149 = Berthelot, *l.l.*, p. 159), où l'on cite une *κατὰ πλάτος ἔκδοσις* destinée à un personnage appelé Philarète, cf. l'excellente étude de J. Ruska, *Quellen u. Studien zur Gesch. der Naturwiss.* etc., t. I, 1931, p. 279 ss., et notamment p. 284 s.

(1) En dessous de ce premier titre, il faut rétablir l'adresse de la lettre telle qu'on peut la reconstituer d'après les meilleurs manuscrits : *Δημόκριτος τῷ ἑταίρῳ* (*τὸ ἕτερον* A) *πλεῖστα χαίρειν* : cf. *Catalogue des manuscrits alchimiques*, t. I, p. 146 (A, f. 258) ; t. II, p. 91 (*Ambrosianus* A 57 inf., f. 189) et p. 119 (*Marcianus app. ms. cl.* IV 28, f. 239), tandis que le *Marcianus* 598, f. 216 (t. II, p. 38 du *Catal.*) a la faute *τῷ ἑτέρῳ*. — Notons qu'il est formellement question de quatre livres chez Olympiodore (*Berthelot, ibid.*, p. 78, 12) : *Ἐν ταῖς τέσσαρσι βίβλοις Δημοκρίτου.*

en une masse confuse, comme il le sont dans notre tradition manuscrite. D'autre part, c'est encore dans son état premier que le commentateur Synésius (1) connut le texte des quatre livres du Pseudo-Démocrite : non seulement il en énumère les titres en bon ordre, mais de plus, il peut indiquer exactement à quel endroit de l'ouvrage figuraient les passages dont il juge bon de reproduire la teneur (2).

Cette parfaite connaissance que Synésius avait encore des *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* devait être mentionnée, parce que, tout en confirmant — parfois par un accord littéral — un passage parallèle de Syncelle (3), les propos du commentateur reçoivent aussi, de ce côté et à leur tour, une confirmation et un complément. Il suffira de lire les passages reproduits dans notre recueil (p. 311 s.) pour constater que, en combinant, d'une part, les extraits de Syncelle et les citations de Synésius, et de l'autre, Syncelle encore et le texte même des débris des *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* (p. 317 s.), on obtient, de l'œuvre du Pseudo-Démocrite, une idée aussi cohérente que suggestive.

D'après la série de nos fragments, en effet, Ostanès avait censément été envoyé en Égypte par les rois de Perse — Xerxès et son successeur ? — avec la mission de diriger le clergé des temples des Pharaons. De son côté, le maître d'Abdère, fort avancé déjà dans l'étude de la nature, était venu « lui aussi » dans la vallée du Nil, et il y avait d'abord travaillé avec Ostanès, afin de compléter ses recherches. Était-il question en détail dans les *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* d'expériences faites alors par les deux collaborateurs ? Pour

---

(1) Sur l'identité supposée de ce Synésius et du célèbre évêque de Cyrène, voir t. II, p. 314, note 1.

(2) Cf. *Alchim. gr.*, t. II, p. 58, 17 (ἐν τῇ εἰσβολῇ, etc.) ; 59, 10 et 21 etc.

(3) Voir t. II, p. 311, notre fr. A 3, notes.

répondre à cette question, on pourrait être tenté d'invoquer un témoignage conservé par le médecin Élius Promotus, et où l'auteur cité — Démocrite apparemment — aurait parlé d'opérations et d'observations d'Ostanès auxquelles il avait assisté (1). Dans nos extraits les plus sûrs des *Φυσικὰ καὶ Μυστικά*, ces éléments autobiographiques du Pseudo-Démocrite n'ont laissé aucune trace certaine. Mais il faut tenir compte à cet égard de l'état fragmentaire des textes dont nous disposons.

Quoi qu'il en soit, nous avons heureusement conservé les traits les plus marquants de la mise en scène qui figurait dans l'ouvrage : Ostanès étant mort sans avoir pu achever sa formation, Démocrite se serait efforcé d'évoquer son ombre de l'enfer, afin d'obtenir de lui une initiation complète. Mais Ostanès, fidèle à l'antique coutume qui voulait que la doctrine des Mages se transmît de père en fils, résista à ses conjurations, se déclarant empêché de parler par son démon. Quelque temps après, cependant, tandis que Démocrite et les autres prêtres égyptiens qu'Ostanès avait été chargé d'instruire, se trouvaient réunis à un banquet au milieu d'une des salles du temple de Memphis (2), d'elle-même, une colonne se brisa. Démocrite et les prêtres fouillant en vain la stèle béante, Ostanès, un fils homonyme du Mage défunt, déclara que le trésor des livres de son père s'y trouvait caché, et aussitôt, il l'apporta. Mais on n'y aperçut que la formule mystique : « La nature est charmée par la nature, la nature vainc la nature, la nature domine la nature » — formule dont l'origine est obscure, mais qui remonte

---

(1) Cf. Ost. fr. 23. Il faut noter que les *Δημοκρίτου παίγνια* — où l'on retrouve, grâce à un papyrus grec du IIIe siècle de notre ère, la trace de cet extrait (voir t. II, p. 303, n. 1) — proviennent sans doute de Bolos de Mendès. Cf. *Vorsokr.*, 68 [55] B 300, 19, et Preisendanz, *Realenc.*, *s.v.* « Ostanes » [sous presse].

(2) Cf. le récit contenu dans notre fr. A 6 avec les notes.

certainement jusqu'à l'époque hellénistique (1), et dont Ostanès semble avoir révélé la portée. En d'autres termes, quelque étendues que fussent déjà les connaissances de Démocrite sur les secrets de la nature, l'essentiel, qui lui manquait encore, lui était soudain communiqué : la notion de la grande loi de l'unité de la matière et de la sympathie universelle qui, après avoir donné à l'opérateur le secret du vrai processus des transmutations, allait enseigner symboliquement aux alchimistes comment l'âme se sublime à son tour par une chrysopée intellectuelle, qui l'élève jusqu'à l'esprit du démiurge souverain (2). De la sorte, dans une fiction caractéristique, Démocrite, le pur représentant de la philosophie grecque, devenait à la fois le prophète de la sagesse chaldéo-iranienne et le vrai chef et inspirateur du collège des prêtres de l'Égypte. C'est à eux, en effet, qu'il adresse le récit de l'initiation, en insistant pour qu'ils saisissent et retiennent le sens profond d'un ouvrage qui peut s'appeler à bon droit : « Physique et Mystique », *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* (3).

* * *

Fort instructif pour l'histoire de l'alchimie proprement dite et de la gnose, cet apocryphe est intéressant aussi pour l'histo-

---

(1) Chez Firmicus Maternus, *Mathes.*, IV, 22, 2 : « Natura alia natura vincitur » etc. = *Nechepsonis et Petos. fragm.* 28, éd. Riess (*Philologus*, Suppl., t. VI, 1891 p. 379). Cf. les *Commenta in Lucanum Bern.*, II, 2, éd. Usener : « Natura naturam vincit » ; *infra*, II, p. 320, n. 11. Cf. Additions.

(2) Cf. fr. A 6, note 11 ss., A 8, note 1, etc.

(3) Cf. Berthelot, *Alchim. grecs*, t. II, p. 47, 2 (c'est Démocrite qui parle) : *Ὦ συμπροφῆται*, etc. ; p. 61, 17 : *Ὡς νοήμοσιν ὑμῖν ὁμιλῶ* etc. ; 69, 7, etc. — Dans les recettes techniques, par contre, s'adressant à l'opérateur qu'il est censé diriger, Démocrite emploie l'impératif au singulier (« in befehlender Form » Lagercrantz, *Papyr. Holm.*, p. 130) : *βάλε, ἐπίθες, πρόσεχε*, etc. (Berthelot, *l. l.*, p. 41 ss.).

rien de la chimie. Il nous apprend par exemple qu'Ostanès n'employait, dans sa technique, ni les projections, ni les grillages usités chez les Égyptiens, mais que, suivant la pratique des Perses, il enduisait extérieurement les corps d'ingrédients qu'il y faisait pénétrer par la cuisson (1). Dans une compilation tardive, nous lisons que, pour aviver l'éclat de l'escarboucle, de l'améthyste (ou hyacinthe) et de l'émeraude, Ostanès connaissait des procédés que son élève Marie la Juive perfectionna jusqu'à donner aux gemmes de la phosphorescence (2) ; mais il faut remarquer que la provenance démocritéenne de ce témoignage est peu sûre (3).

Tandis que s'accrédite et se répand, malgré les hésitations des spécialistes, l'idée que l'alchimie est née en Égypte, les restes de notre apocryphe, dans leur ensemble, serviront à montrer que, si courante que soit cette opinion, née à l'ombre des pyramides, elle doit son prestige à un préjugé.

Quant à la fiction même qui fournit son cadre dramatique au discours de Démocrite à ses confrères, les autres prophètes d'Égypte, elle a des traits communs avec l'histoire de la *Table d'émeraude*, et elle vient, semble-t-il, de fort loin. Dans le précis d'histoire de la magie reproduit par Pline, comme dans la vie de Numa (4), il est déjà question

---

(1) Voir fr. A 4 a, p. 313, l. 21 ss.

(2) Cf. fr. A 10, n. 1, et ci-dessus — au sujet de Pline — p. 197, n. 3.

(3) Voir t. II, p. 324. — Nous ne ferons que mentionner ici l'ingénieuse conjecture de J. Ruska — communiquée par M. E. von Lippmann, *Entstehung der Alchemie* etc., t. II, p. 87 — suivant laquelle il faudrait lire, dans un extrait du philosophe anonyme (éd. Berthelot, *ibid.*, t. II, p. 424, 13 ss. : (*Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος*) *ἀκόλουθον ἔσχεν Ὀστάνην* (*Ἰωάννην* dans les manuscrits) *ἀρχιερέα γενόμενον τῆς ἐν Αἰγύπτῳ θυσίας* (*τῆς ἐν Εὐαγίᾳ τυθίας* dans le Marcianus M) *καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀδύτων*. Sur ce texte et sur le titre correspondant (chez Berthelot, *ibid.*, p. 263, 1), cf. O. Lagercrantz, *Festsgabe für E. v. Lippmann*, 1927, p. 15 ss.

(4) Cf. fr. B 2, t. II, p. 10, d'après Apion d'Alexandrie? Cf. *ibid.*,

de livres découverts dans une tombe, et récemment (1), au milieu d'un recueil démotique de récits de Grands Prêtres, dont la copie retrouvée date du IIe siècle avant J. C., les égyptologues ont déchiffré l'histoire d'un fils de roi, Neneferkaptah, qui s'obstine à chercher les écrits cachés dans une nécropole de Memphis, ainsi que les stèles de la « Maison de la Vie ». Un jour, tandis qu'il prend part à une procession en l'honneur de Ptah, il rencontre un vieux prêtre qui lui dévoile l'endroit où Thot (Hermès) a caché un livre autographe, capable de fournir le moyen de dominer le Ciel, la Terre, les Enfers, les Montagnes et la Mer. Le voyage nécessaire pour exhumer le livre enseveli au fond de sept coffrets emboîtés les uns dans les autres et faits d'or, d'argent, d'ébène, d'ivoire, d'un second bois, de bronze et enfin de fer (2), puis les épisodes d'un combat avec un dragon fantastique, bref toute cette histoire est analogue aux récits orientaux de l'initiation d'Ostanès dont nous avons extrait l'essentiel (fr. A 17 et 19). On pourrait citer d'autres exemples encore de la prétendue découverte en Égypte de livres de vieux auteurs révélant les arcanes d'une sagesse oubliée (3).

Dans son récit de l'initiation de Démocrite, Syncelle — chez qui l'on retrouve maintes traces de Zosime et de divers écrits alchimiques perdus — semble ajouter à l'histoire de l'évocation d'Ostanès certains traits tirés d'un *Διάλογος*

---

p. 14, n. 22 et *supra*, p. 45, n. 4. — Sur les livres retrouvés dans la tombe de Numa (Pline, *N.H.*, XIII, 84 ss. ; Plutarque, *Vie de Numa*, 22 etc.), cf. A. Delatte, *Bulletins Acad. Roy. Belgique*, Classe des Lettres, février 1936.

(1) Cf. R. Reitzenstein, *Festschrift Andreas*, 1916, p. 39 ss. (avec les références) ; J. Ruska n'en dit qu'un mot à la p. 52 de son étude sur la *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926.

(2) Les métaux cités sont ceux des quatre âges.

(3) Cf. *Catal. codd. astrol.*, VIII, 4, p. 102 s. ; Kroll, *Realenc.*,*s.v.* « *Hermes Trismeg.* », col. 794, 22 ss. et 802, 29 ss. ; Roussel, *Bull. corr. hell.*, 1929, p. 143.

φιλοσόφων (1). De quel droit rattache-t-il ainsi des dialogues d'alchimistes à la mise en scène du banquet de Memphis? Et quelle est au juste la provenance de ce *Διάλογος* et d'autres morceaux où nous voyons Ostanès intervenir de même (fr. A 5 b et A 9 ss.)? Dans la *Turba philosophorum*, M. J. Ruska a pu relever des emprunts aux *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* du Ps.-Démocrite (p.275 de son éd.). Mais, pour les autres dialogues du même genre — qu'il s'agisse de la *Σύναξις τῶν φιλοσόφων* dont le *Parisinus* A nous a conservé à peine une page (2) ou bien de la *'Ιουστινιανοῦ διάλεξις πρὸς τοὺς φιλοσόφους* dont le *Marcianus* M contient seulement le titre (3)— avant de s'aventurer à faire des conjectures, il faut attendre que l'on ait pu analyser et comparer entre eux beaucoup de témoignages négligés ou quasiment ignorés jusqu'ici.

---

(1) Voir fr. A 3, t. II, p. 312, note 2.
(2) Cf. Berthelot, *Alchimistes grecs*, I xv, t. II, p. 35 s.
(3) Cf. *Catalogue mss. alchimiques grecs*, t. II, p. 20 (f. 2r, l. 18 s. du manuscrit).

APPENDICE.

a) La Lettre d'Ostanès à Pétasios.

Le nom de Pétasios – ou Pétésis, synonyme d'«Isidore» (1) — ne se rencontre que rarement dans la collection des *Alchimistes Grecs*. L'auteur de notre prétendue lettre d'Ostanès considérait peut-être ce personnage comme le condisciple ou plutôt comme le disciple de Démocrite. Du moins, nous voyons citer de lui des *Δημοκρίτεια ὑπομνήματα* (2), commentaires dont provient une au moins des interprétations de Démocrite qui lui sont attribuées dans nos recettes alchimiques (3). Il figure également dans un lexique et dans deux listes de faiseurs d'or (4) ainsi que dans le titre d'un traité d'Olympiodore, où il est appelé roi d'Arménie (5). Dans la littérature alchimique, c'est chez Olympiodore d'ailleurs que Pétasios est le plus fréquemment cité (6) et il y est donné pour un des initiés qui osaient parler de l'art sacré sans trop de détours (7). D'après une interprétation conjec-

---

(1) Cf. Preisigke, *Namenbuch, s.v.* ; Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, p. 168.

(2) Berthelot, *Alchimistes grecs*, t. II, p. 356, 2 : *Ὁ Πετάσιος ἐν τοῖς Δημοκριτείοις ὑπομνήμασιν ἐπὶ λέξεων γράφων* etc.

(3) *Ibid.*, p. 282, 8 ss.

(4) Berthelot, *Alchimistes grecs*, t. II, p. 15 et 26, et *Origines de l'alchimie*, p. 128 ss.

(5) Suivant le Parisinus A du moins ; cf. Berthelot, *Alchimistes grecs*, t. II, p. 69, note à la l. 12, et *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. I, p. 41, l. 1 : *Ὀλυμπιοδώρου τοῦ φιλοσόφου πρὸς Πετάσιον τὸν βασιλέα Ἀρμενίας* etc.

(6) Berthelot, *Alchimistes grecs*, t. II, p. 95, 15 ; 97, 17 et (?) 98, 1 ; cf. 278, 17 et 416, 15.

(7) Cf. Berthelot, *ibid.*, t. II, p. 416 s., et E. von Lippmann, *Entstehung der Alchemie*, p. 103.

turale d'un texte syriaque (1), ce Pétasios (« Isdos » = Pétésis ?) aurait déclaré que la « méditation » était nécessaire à l'accomplissement de l'Œuvre (2) et il considérait que la réflexion jointe à la patience, à la pureté et à l'amour de l'art, c'est-à-dire à la recherche désintéressée, suffisait pour que l'opération réussît ; quant aux indications que H. Kopp (2) a réunies à son sujet, elles sont tirées de textes qui n'étaient que très défectueusement connus de son temps. Ajoutons encore que Berthelot a reproduit, d'après un auteur arabe (3), la mention d'un traité de « Dioscore répondant à Pétasius ». Ce Dioscore, prêtre de Sarapis, a dû vivre avant la destruction du Sérapéum sous Théodose en 389. Quant à Pétasius lui-même, son nom ne se retrouve nulle part ailleurs, pas plus qu'aucune mention de l'épître qu' Ostanès lui aurait adressée.

Le contenu de cette lettre est d'une obscurité voulue (4). Il y est question d'une fabrication de l'eau divine au moyen de multiples opérations exécutées dans un alambic de verre, puis d'une immersion de deux mélanges réunis pendant un jour et une nuit dans de l'eau de mer. Le produit ainsi obtenu fait mourir les vivants et il ressuscite les morts ; une petite goutte de cette eau divine suffit pour produire la lumière ou les ténèbres, pour vaporiser les ondes marines

(1) Berthelot, *La Chimie au Moyen Age*, t. II, p. 239, n. 1 et 259. Cf. E. von Lippmann, *Entstehung der Alchemie*, p. 68. — Les astrologues insistent fréquemment aussi sur la nécessité de posséder des vertus analogues pour pénétrer les secrets du ciel ; cf. F. Cumont, *Mysticisme astral* (Bull. Acad. Belgique, Classe des Lettres, 1909), p. 272 s., ainsi que notre fr. A 5 a, et Berthelot, *Alchim. gr.*, t. II, p. 35, 10 ss.

(2) *Beiträge zur Geschichte der Chemie*, Brunswick, 1869, p. 433 et 353, n. 30, d'après Hoefer, *Hist. Chimie*, t. I, p. 274.

(3) Kitab-al-Fihrist, cf. l'éd. Flügel, p. 353 du texte, traduit littéralement par Derenbourg, et cité par Berthelot, *Origines de l'Alchimie*, p. 131 ; cf. E. von Lippmann, *Entstehung der Alchemie*, t. I, p. 89 ss.

(4) Voir notre fr. A 15, t. II, p. 334 ss.

ou dissiper le feu, pour donner au plomb l'aspect de l'or, pour guérir les yeux des aveugles, les oreilles des sourds et la langue des bègues. Mais, en s'exprimant comme il le fait, l'auteur use d'allégories, et il avertit le lecteur de la portée réelle de ce qu'il écrit en plaçant des signes alchimiques — ceux de l'or, du mercure, du cinabre, de la magnésie, du soufre ou de l'argent par exemple — au-dessus de mots qui n'ont pas le même sens qu'eux (1). Visiblement, le texte est plein d'énigmes ; et, en s'y superposant, les symboles le recouvrent d'un voile hermétique. La doxologie trinitaire qui termine le morceau ne trompera personne sur son véritable caractère : il s'agit là d'une eau de vie dont les vertus portent la marque d'une alchimie peu orthodoxe, et l'on y découvre, notamment, une trace du vieux dualisme du ciel et des eaux, des puissances de vie et de mort, des ténèbres et de la lumière. Quant au Pseudo-Ostanès de ce document, il faut noter combien il semble étranger aux choses de l'Égypte (2).

b) **La Lettre de Démocrite à Leucippe.**

Nous avons fait remarquer en passant qu'aux quatre livres des *Δημοκρίτου Φυσικὰ καὶ Μυστικά*, on en ajouta bientôt un cinquième, formé d'une épître de Démocrite à

---

(1) Sur la différence à faire entre une telle composition d'élixir et les recettes des faussaires, cf. J. Ruska, *Quelques problèmes de la littérature alchimiste*, Annales Guébhard-Séverine, 1931, p. 162 : « C'est une sorte de magie, opérant surtout avec le mercure, le soufre, le cinabre, etc. On comprend sans peine que l'on ait attribué à ces corps des vertus blanchissantes, jaunissantes ou rougissantes, mais il n'est pas possible de s'imaginer que l'on ait jamais obtenu le moindre résultat avec des recettes si équivoques et si absurdes ».

(2) Cf. t. II, p. 336, n. 5. — Mme I. Hammer Jensen (*Die älteste Alchymie*, 1921, p. 24, n. 5) donne ce morceau pour « ein byzantinisches Produkt ».

« son compagnon » le philosophe Leucippe (1). L'auteur de cette lettre annonce qu'il va exposer en langue grecque commune les secrets qu'il a trouvés dans des livres de prophètes perses, livres contenant une suite d'énigmes, confiés jadis aux Phéniciens par « les ancêtres et rois de la divine Égypte » (2). Si nous comprenons bien la portée de ce texte, trop négligé et surtout fort conjecturalement reconstitué, il pourrait se rattacher à ce qu'Apion avait rapporté des écrits trouvés dans la tombe de Dardanus (3). A moins que l'auteur de l'épître n'ait pensé aux Mages (Perses) de Phénicie. C'est auprès d'eux que Platon serait allé s'instruire (fr. B 31). La phrase de la lettre aurait alors seulement pour but d'attribuer aux Égyptiens — initiateurs des Phéniciens et par leur intermédiaire de Leucippe lui-même — la priorité de la science (4). Quoi qu'il en soit, cet auteur semble admettre pour la transmission des secrets alchimiques la filiation suivante :

Prophètes perses, ancêtres et rois des Égyptiens,
Les Phéniciens,
Traduction composée par Démocrite pour Leucippe.

Cette épître à Leucippe n'étant citée nulle part expressément (5), nous manquons de témoignages pour essayer d'en déterminer l'origine ou la date.

---

(1) Voir p. 201.

(2) Voir le texte de la lettre chez Berthelot, *Alchim. Grecs*, t. II, p. 53 ss., et le début réédité dans les *Vorsokrat.*, 68 [55] B 300, 18 : *Ἰδοῦ μὲν ὃ ἦν* etc. — Cette fiction pourrait se concilier avec le témoignage de Diogène Laërce (voir ci-dessus, p. 167, n. 1), d'après lequel Démocrite fut l'élève des Mages à Abdère et s'initia donc à la sagesse d'Ostanès et de ses confrères avant d'entendre Leucippe. Cf. Diog. Laërce, IX, 34 : *Παρ' ὧν* (scil. *Μάγων τινῶν... καὶ Χαλδαίων*)... *ἔμαθεν ἔτι παῖς ὤν· ὕστερον δὲ Λευκίππῳ παρέβαλε* etc. — Cf. aussi t. II, p. 314, n. 1.

(3) Voir notre fr. B 2, t. II, p. 10 et p. 13 s., n. 20 et 22.

(4) Pour les rois d'Égypte, cf. *supra*, p. 28, n. 5, et pour les rois général fr. B 20, n. 1.

(5) Riess (*Realenc.*, *s. v.* « Alchemie », col. 1344, 30 ss.) est d'avis

c) Textes syriaques et arabes.

La légende de l'initiation de Démocrite dans le temple de Memphis, comme celle des révélations faites à Ostanès, a dû passer par une série de remaniements. Pour achever de s'en faire une idée, il faut tenir compte de diverses compilations alchimiques conservées en syriaque ou en arabe : il s'y trouve notamment plusieurs livres prétendus d'Ostanès ainsi que divers récits symboliques de son ascension au ciel ou de sa descente aux enfers et de son entrée dans le palais des trésors cachés, récits analogues à l'histoire de la fameuse *Table d'émeraude*. Enfin, sous plus d'une forme, mais de façon à confirmer un extrait de Psellus récemment découvert (1), il y est question d'une correspondance entre Pébéchios, l'élève d'Ostanès, et les sages de la Perse (2).

Nous ne pouvions nous dispenser de reproduire les principaux de ces textes orientaux, si pleins qu'ils puissent être de fictions tardives. Fréquemment, en effet, on y rencontre des transcriptions de mots grecs encore reconnaissables (3), et il s'y trouve des traces de doctrines, de recettes techniques, et même de légendes qui furent peut-être connues des Grecs à l'époque alexandrine, soit par l'œuvre d'Hermippe et de Bolos de Mendès, soit même par les écrits apocryphes des Mages, dont ces compilateurs nous ont transmis le souvenir.

---

que Synésius a connu cet apocryphe (voir notre t. II, p. 314, n. 1), et il y voit, au sujet des rois d'Égypte, une rencontre avec Zosime, *Alchim. grecs*, t. II, p. 239 (III, 51, 1) éd. Berthelot.

(1) Voir nos fr. A 1 et 16 ss., t. II, p. 309, n. 1 et 3, puis pp. 336 ss.

(2) Cf. R. Reitzenstein, *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern*, dans les Religionsgesch. Versuche, XIX, fasc. 2 (1923), p. 74, n. 5, et, sur l'intérêt de telles recherches, voir surtout J. Ruska, *Ueber das Fortleben der antiken Wissenschaft im Orient*, dans l'Archiv für Gesch. der Mathematik, X, 1927, p. 112 ss.

(3) On fera bien de tenir compte à ce propos, des nombreux textes, réunis par J. Ruska et E. Wiedemann, *Alchemistische Decknamen* dans les Sitzungsberichte der Physik.-medizin. Sozietät in Erlangen, LVI-LVII, 1924-1925, pp. 17 ss.

TROISIÈME PARTIE

HYSTASPE

HYSTASPE

Les plus anciennes parties de l'Avesta [1] connaissent un roi Vištâspa qui, converti par Zoroastre, devint le puissant protecteur du réformateur et de sa religion, et les livres sacrés du mazdéisme racontent les prodiges qui accompagnèrent cette conversion et ils attribuent en particulier à Vištâspa la connaissance de l'avenir et la révélation de la félicité qui lui serait réservée [2].

Il n'est pas douteux que ce visionnaire est l'auteur supposé de l'apocalypse grecque attribuée à Hystaspe. Déjà les anciens tantôt niaient et tantôt affirmaient que cet Hystaspe fût le satrape de Parthie qui eut pour fils le roi Darius [3], et les érudits modernes ont parfois admis cette identité et soutenu que le personnage historique et le héros légendaire ne faisaient qu'un [4]. Mais il paraît bien qu'il s'agisse d'une sim-

---

(1) Gâthas XXVIII, 7 ; LI, 16.

(2) Jackson, *Zoroaster*, p. 56 ss. ; Windisch *Hystaspes* [cf. p. 217, n. 2], p. 16 et surtout Herzfeld dans les *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, t. I, 1929, p. 76-125. La légende qui faisait prédire par les Mages la venue du Messie, telle qu'elle nous a été transmise par Théodore-bar-Kônaï (*supra*, p. 53), donne Gouštasp pour un des trois disciples à qui Zaradousht révèle sa prophétie. Cf. Messina dans *Biblica* XIV, 1933, p. 185 s. et fr. S 15, n. 2.

(3) Contre l'identification : Lactance, (fr. 1) ; Aristikritos (fr. 3). — Pour l'identification : Ammien Marcellin (fr. 2). — (Agathias fr. 4) évite de se prononcer.

(4) Cette démonstration a été tentée, avec toutes les ressources d'une vaste érudition par Herzfeld (*l. c.*). Mais dans un mémoire tout récent M. Christensen s'oppose à ses conclusions (*Les Kayani-*

ple homonymie et qu'il faille distinguer le roi Vištâspa de l'Avesta et le noble perse de la race des Achéménides. La question n'a d'ailleurs pour notre sujet qu'une importance secondaire, car, en admettant même que l'auteur supposé des *Χρήσεις Ὑστάσπου* soit le père de Darius et qu'il faille le placer au VIe siècle et pas plus tôt, la rédaction de l'œuvre qu'on lui attribuait lui serait postérieure, nous le verrons, d'au moins cinq cents ans.

Lactance, qui avait l'apocalypse sous les yeux, pensait que son auteur avait vécu longtemps avant la guerre de Troie et la fondation de Rome (fr. 13). Tous les écrivains s'accordent à l'appeler « roi » (1), sans doute d'après le titre même de l'œuvre apocryphe : *Ὑστάσπου τοῦ βασιλέως*, ce qui s'applique bien au Vištâspa de la légende zoroastrienne, moins exactement au père de Darius, qui était un simple satrape (2). La *Théosophie* d'Aristokritos (fr. 10) précise même que sa piété rendit ce monarque digne de recevoir une révélation. Les rois à qui leur sagesse profonde permet de prévoir l'avenir et qui le révèlent dans des livres prophétiques, sont des

---

des, dans *Mededelser* de l'Académie de Copenhague, XIX, 2, 1932), et ses arguments paraissent couvaincants. Cependant Lehman Haupt (*Klio* XXVI, 1933, p. 353) soutient encore que le Vištâspa nommé dans l'Avesta ne peut être différent du père de Darius I, et M. Herzfeld lui-même a repris et renouvelé la même thèse dans une communication faite au dernier Congrès de l'histoire des religions. D'autre part cette identification est dédaigneusement repoussée par Ed. Meyer, *Gesch. des Alt.*, t. III, éd. Schier, 1937 p. 110, n. 3. Nous avons déjà dit un mot de cette controverse à propos de la Vie de Zoroastre, *supra*, p. 3, note 1.— Les Scholies de l'*Alcibiade*, p. 121 E [fr. B 15], t. II, disent que Zoroastr eexposa sa philosophie *τῷ βασιλεῖ*, et Dion s'exprime d'une façon semblable (fr. B 17). Il semble bien que cette tradition présente ce roi vague comme un personnage légendaire, non comme le père de Darius, connu de tous, et qui aurait été désigné par son nom.

(1) Fr. 1, 2, 3, 5. On ne savait d'ailleurs pas bien si Hystaspe était roi des Mèdes (fr. 1, 5), des Perses, ou des Chaldéens (fr. 2, 3).

(2) Cf. cependant Herzfeld, p. 78, p. 112, pour qui le titre iranien de *Xšayathya* de Parthava, peut avoir été rendu par *βασιλεύς*.

personnages traditionnels dans la littérature religieuse de l'Orient (1).

Nous ne reproduirons donc dans notre recueil que les fragments qui concernent l'auteur fictif d'écrits pseudépigraphiques et non les nombreux textes où il est question du satrape achéménide, dont le fils monta sur le trône de l'empire perse.

I. — L'APOCALYPSE.

Nous avons conservé un certain nombre de citations grecques d'une apocalypse d'Hystaspe, dont le titre paraît avoir été *Χρήσεις Ὑστάσπου τοῦ βασιλέως* (fr. 10), mais elles sont si brèves que des opinions divergentes ne pouvaient manquer d'être émises au sujet de l'œuvre attribuée au souverain protecteur de Zoroastre. Nous pouvons nous abstenir de les discuter ici, M. H. Windisch, dans un mémoire érudit publié récemment, ayant renouvelé toute la question (2). Ses recherches ont abouti à la conclusion que cette apocalypse, qu'elle fût rédigée en vers ou en prose, n'était pas, comme on l'admettait généralement, une œuvre juive ou judéo-chrétienne, mais un produit du syncrétisme païen. Son auteur était ou un Oriental hellénisé, qui serait alors lui même un mazdéen, ou bien un Grec d'Orient, exactement informé des doctrines des Mages. La date de ce livre prophétique se pla-

(1) On pourrait donner une liste copieuse de ces souverains prophètes ; cf. fr. B 20, note 1.

(2) H. Windisch, *Die Orakel der Hystaspes* dans *Verhandelingen der Kon. Akademie te Amsterdam*, Nouv. série, t. XXVIII, 1929, nº 3. Les conclusions de M. Windisch confirment les idées qu'avait émises Ganschinietz dans la *Realencycl.*, *s.v.* Hystaspes. Elles s'opposent à l'opinion de Schürer, *Gesch. des Jüdischen Volkes*, III ⁴, p. 594 ss., qui regardait les oracles comme une apocalypse juive.

ce au premier siècle avant ou après notre ère. Au milieu du IIe siècle, il est cité à deux reprises par Justin (fr. 6-7), qui nous apprend que l'autorité romaine en avait prohibé la lecture sous peine de mort. C'est probablement une allusion aux mesures sévères que prit Auguste contre les écrits de ce genre après avoir revêtu le pontificat suprême (fr. 7, n. 3). Les révélations du prétendu Hystaspe avaient mérité ce sort rigoureux, puisqu'elles annonçaient la destruction de Rome et la revanche de l'Orient (fr. 13). Mais une pareille prédiction ne peut être antérieure à la défaite de Mithridate et à la conquête de la Syrie par Pompée en 64 av. J.-C. Nous obtenons ainsi des limites chronologiques assez étroites.

M. Windisch a, de plus, établi par ses recherches que Lactance dans ses *Institutions divines* avait fait un usage beaucoup plus large de l'apocalypse mazdéenne qu'on ne l'admettait jusqu'ici et que ses emprunts étaient loin de se limiter aux passages où Hystaspe est expressément cité.

Les conclusions essentielles de ce mémoire paraissent inattaquables. On peut les corroborer et les préciser en rapprochant les croyances eschatologiques exposées par Lactance de celles que les Mages occidentaux ou « Maguséens » partageaient avec les sectateurs romains de Mithra (1). Ces Mages avaient combiné les doctrines du mazdéisme avec les spéculations astrologiques des Chaldéens. Ils enseignaient que la vie du monde se divisait en sept millénaires, dont chacun était sous l'influence d'une planète et portait le nom du métal qu'on associait à cet astre. Pendant six millénaires, le Dieu du Bien et l'Esprit du Mal se disputaient la domination de la terre, mais ce dernier finissait par y imposer sa prédo-

---

(1) Nous nous permettons de renvoyer à notre article sur *La fin du monde selon les Mages occidentaux* (dans *Revue de l'hist. des religions*, CIII, 1931, p. 93 ss.) pour un exposé plus détaillé des doctrines dont nous donnons ici un bref aperçu.

minance et y répandait toutes les calamités. Zeus, c'est à-dire Ahoura-Mazda, devait alors envoyer ici-bas celui que les Mages appelaient Mithra, et les Grecs, Apollon. Ce dieu solaire devait faire périr les méchants dans un torrent de feu et ressuscitant les morts, établir pour toute l'humanité pieuse le règne de la justice et de la félicité. C'était le septième millénaire, celui du Soleil, qui assurait ici-bas le bonheur de l'âge d'or, l'or étant le métal de cet astre. Mais après mille ans, la puissance de celui-ci était abolie, et avec elle prenait fin la domination des planètes sur la terre. Dans un huitième millénaire, une conflagration générale résoudrait en feu les trois autres éléments. Mais après cette *ecpyrosis* intégrale, le monde serait rénové et dans cet univers soustrait à la mutabilité et à la corruption, les justes jouiraient d'une béatitude éternelle.

Ces théories des Mages offraient avec celles des Chiliastes judéo-chrétiens et spécialement celles de Lactance une étroite analogie : car, eux aussi, ils admettaient que ce monde devait durer six mille ans, qu'ensuite s'établirait sur cette terre le règne du Christ, qui lui apporterait un millénium de félicité, et qu'enfin, dans un huitième millénaire, l'univers serait détruit et recréé pour l'éternité (1). Dès lors, il ne paraîtra plus surprenant que Lactance aît affirmé avec insistance que la sagesse profane s'accordait ici avec la révélation chrétienne et qu'Hystaspe en particulier enseignait les mêmes vérités que les prophètes (fr. 11). L'apologiste latin regardait ce « très ancien roi des Mèdes » comme favorisé d'une inspiration divine et, dès lors, il ne s'est fait aucun scrupule d'insé-

(1) Les témoignages juifs et chrétiens sur ces doctrines chiliastes ont été diligemment recueillis par Wikenhauser, *Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches* dans *Römische Quartalschrift*, XLV, 1937, p. 1 ss.

rer dans ses *Institutions* des passages entiers empruntés à ce visionnaire iranien.

Nous avons une autre raison encore d'admettre l'utilisation constante par Lactance d'une source mazdéenne. Il nous est parvenu sous le nom de Zand-i-Bahman-Yasht un livre pehlvi, qui remonte à un commentaire datant de l'époque Sassanide (VIe siècle), du Yasht de Vohu-Manô (Bahman), lequel n'est plus conservé dans l'Avesta mutilé que nous possédons (1). Cet ouvrage dont les idées essentielles doivent ainsi remonter à une date reculée, offre avec les *Institutions* de Lactance de telles ressemblances, même dans certains détails caractéristiques, qu'elles ne sauraient être fortuites. Elles s'expliquent très naturellement, si l'apologiste chrétien a suivi l'apocalypse d'Hystaspe, qui exposait en grec les croyances des Mages relatives au grand drame qui se déroulera quand les siècles seront consommés.

Un article tout récent de M. Benvéniste (2) a apporté encore une contribution importante à la connaissance de l'apocalypse mazdéenne et de ses rapports avec Lactance. Il a montré que le Žâmâsp-Nâmak (3), un livre pehlvi en vers octo-

---

(1) Sur le Bahman-Yasht, nous nous contenterons de renvoyer à notre étude sur *La fin du monde*, p. 38 [67] ss, p. 49 [77] ss. Reitzenstein et Schäder (*Studien zum Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, p. 38, ss.), ont montré que les croyances exprimées dans le Zand-i-Bahman-Yasht se retrouvaient déjà dans l'*Oracle du Potier*, texte grec qui doit dater du IIe siècle avant notre ère, et remonte peut-être même au règne d'Antiochus Ier (Benvéniste, *l. c.*, p. 37, n. 1). L'antiquité de ces idées est ainsi démontrée.

(2) E. Benvéniste, *Une apocalypse pehlvie*, dans *Revue hist. des religions*, CVI, 1932, pp. 337-380.

(3) Sur Djâmâspa (Zamaspes), le gendre et successeur de Zoroastre, cf. Ostanès fr. 8b, note 2. — Une version persane et une version arabe de l'apocalypse qui lui est attribuée sont résumées par Blochet, *Études sur le gnosticisme musulman*, Rome-Paris, 1913, p. 109 ss. Djâmâsp, devenu le ministre du roi de Perse, Gouštasp (Hystaspe), y révèle à celui-ci les destinées du monde. Ce sont deux élucubrations tardives.

syllabiques composé à l'époque sassanide, n'était pas, comme on l'avait cru, dérivé du Zand-i-Bahman-Yasht, mais que l'un et l'autre texte devaient remonter indépendamment à une source identique, qui ne peut être autre que le Bahman-Yasht avestique. Les prédictions que celui-ci contenait sur la fin des temps ont, provoqué toute une floraison d'écrits apocalyptiques, parmi lesquels celui d'Hystaspe, qui dérive probablement d'un Vištâsp-Nâmak perdu. Le Žâmâsp-Nâmak montre que certains traits de la description de Lactance, qui ne se retrouvent pas dans le Zand-i-Bahman-Yasht, sont néanmoins d'origine iranienne.

Enfin le Père Messina, abordant incidemment le même sujet (1), a fait observer que dans le Bahman-Yasht et le Žâmâsp-Nâmak la conflagration finale n'est pas mentionnée et la venue du Sauveur (Saoshyañt) à peine indiquée, tandis qu'elles ont une importance capitale chez Hystaspe, qui, à cet égard, se rapproche davantage du Boundahish iranien (p. 211-228). L'auteur des *Χρήσεις* aurait donc utilisé divers récits eschatologiques du mazdéisme interprétant au sens chrétien la doctrine perse du Sauveur suprême.

Dans notre recueil de fragments, nous avons reproduit tous les passages de Lactance que l'on peut avec une probabilité suffisante faire remonter à Hystaspe, en les distinguant par un caractère d'impression plus petit de ceux où Hystaspe est nommément cité. De la sorte, nous avons pu, d'une part, reconstituer avec vraisemblance le contenu général de l'apocalypse mazdéenne et, d'autre part, mettre en relief les morceaux qui lui appartiennent certainement.

Lactance a encore connu l'œuvre d'Hystaspe sous sa forme païenne, puisque, dans un passage qu'il reproduit, le dieu suprême est appelé Jupiter, c'est à dire Zeus, substitut d'A-

(1) G. Messina, *Biblica,* XIV, 1933, p. 190 ss.

houra-Mazda (fr. 15). Mais les textes de S. Clément (fr. 8) et de la *Théosophie* (fr. 10) prouvent qu'il circulait aussi une forme christianisée des *Χρήσεις Ὑστάσπου*. L'antique roi iranien y avait été transformé, comme le fut aussi la Sibylle, en un prophète : il annonçait les dogmes chrétiens de l'Incarnation et de la Descente du Christ au jour suprême. Cette œuvre paraît d'ailleurs avoir été accueillie avec quelque méfiance et n'avoir pas été beaucoup lue dans les milieux ecclésiastiques. St Augustin connaît encore la Sibylle christianisante, mais non Hystaspe. Au Ve siècle, l'auteur de la *Théosophie* est le dernier à le citer. Au moyen âge, le texte de ces révélations a disparu et leur auteur est oublié. Quand Thomas de Célano compose le *Dies irae,* il rappelle que le monde sera réduit en cendres *teste David cum Sibylla*, mais il n'invoque plus, comme Lactance, le témoignage d'Hystaspe.

II. — LE LIVRE DE LA SAGESSE

Les lexicographes syriaques notent au mot Ouštasp ou Vaštasp que ce personnage vivait du temps de Zerdoušt (Zoroastre) et qu'il est l'auteur d'un « Livre de la Sagesse » (ܟܬܒܐ ܕܚܟܡܬܐ) (1). Peut-être ce livre a-t-il été connu de Mani au IIe siècle (2) ; mais nous n'en possédons plus aucun

(1) Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, p. 1070.

(2) Dans le *Livre des Mystères* de Mani, le premier chapitre traitait, selon le Fihrist, des sectateurs de Bardesane et le deuxième, du témoignage d'Hystaspe (Justâsp) contre Al-Hâbib (le Bien Aimé). Flügel (*Mani*, 1862, p. 102 et note 309), a supposé que le surnom d'Al-Habîb désignait Zoroastre, et Justi (*Iranisches Namenbuch*, p. 372), que l'Hystaspe ici nommé serait l'auteur de l'apocalypse, mais l'une et l'autre conjecture sont très incertaines. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, 1919, p. 210, a fait observer que le nom d'Al-Habîb désigne probablement Jésus, que Mani appelle l'*Aimé* dans un fragment moyen-persan (F. W. K. Müller, *Handschriften Reste aus Tur-*

fragment et n'avons même aucune indication sur son contenu. Il est donc impossible de savoir si cet ouvrage a existé en grec aussi bien qu'en syriaque, et s'il était ou non identique à l'Apocalypse. Cependant il est plus probable que c'était un livre de philosophie religieuse dans le genre de la « Sagesse de Salomon ». Il est à noter que la *σοφία* était la qualité principale dont se targuaient les Mages (1).

III. — ÉCRITS ASTROLOGIQUES.

Lydus (fr. 9) assure qu'Hystaspe avait traité de l'attribution des jours de la semaine aux planètes. Il est probable que ces spéculations ont fait partie de l'apocalypse du Pseudo-Hystaspe — le livre d'Hénoch, contemporain de celle-ci, s'étend pareillement sur de tels sujets. Cependant, on ne peut exclure absolument la possibilité que des écrits proprement astrologiques aient été attribués au vieux roi de l'Iran comme à Zoroastre, son protégé, de même qu'en Égypte on en a placé d'autres sous les noms du roi Néchepso et du prêtre Pétorisis. Toutefois dans nos manuscrits de miscellanées, Hystaspe n'est jamais donné comme l'auteur d'aucun extrait d'astrologie, sauf peut-être dans le sommaire d'un ouvrage perdu, où la leçon du manuscrit laisse le choix entre le Perse Hystaspe et l'Égyptien Odapsos (fr. 19), mais où il s'agit probablement de ce dernier (2).

---

fan, II [*Abh. Akad. Berlin*, 1904], p. 26, p. 28), probablement selon la tradition gnostique (Épiphane, *Haeres.*, LXVII, 3, 5 : *ὁ ἀγαπητός*).

(1) Cf. *supra*, p. 93, note 3 ; 144, note 2.

(2) D'après ce résumé, l'auteur en question, dans sa géographie astrologique, tirait ses pronostics *ἐκ τῆς τῶν μελῶν ἑκάστου ζῳδίου ἰδιότητος*. C'est précisément ce que faisait Odapsos d'après les extraits publiés par Ludwich cités, t. II, p. 377.

APPENDICE

1. — MAGES, JUIFS ET ÉTRUSQUES

Nous avons eu l'occasion d'indiquer à plusieurs reprises dans ce livre comment les doctrines des Mages s'étaient combinées avec les croyances juives. L'identification de Zoroastre avec Nemrod et d'autres personnages de la Bible est la manifestation la plus frappante de ce syncrétisme [1]. Celui-ci se révèle aussi et d'une manière curieuse dans une annotation d'un scoliaste tardif et médiocre, qui mérite d'être ici reproduite et interprétée, car le texte en a été jusqu'à présent mal édité et par suite mal compris.

Stace, dans sa Thébaïde, met en scène le devin Tirésias, qui prétend évoquer les ombres infernales. Comme elles tardent à paraître, il menace de les y contraindre par des opérations magiques, mais il hésite à y recourir par crainte d'Apollon, c'est à dire du Soleil, et de l'Être suprême, qu'on ne peut connaître (IV, 515) :

...ni te Thymbraee venerer
et triplicis mundi summum, quem scire nefastum.
Illum.... sed taceo.

Le scoliaste Lactantius Placidus, qui vécut au ve ou vi^e^ siècle, a donné du vers 515 une explication étendue et confuse que nous reproduirons ici.

L'édition que Jahnke a publiée de Lactantius Placidus est notoirement insuffisante et l'on attend encore un texte bien établi des scolies à la Thébaïde de Stace. Les recherches que nous avons faites dans les mss. nous ont fourni une preuve nouvelle de ce fait généralement reconnu. Sans prétendre donner ici un apparat critique complet, nous nous contentons d'indiquer en note où nous nous séparons du dernier éditeur et pour quel motif.

---

(1) Cf. *supra*, p. 42 ss.

516 Et triplicis mundi summum, iuxta picturam illam veterem, in qua haec tormenta descripta sunt et ascensio ad deum.

Dicit autem deum demiurgon, id est summum, cuius scire non licet nomen. Infiniti autem philosophorum Magorum Persae confirmarunt revera esse praeter hos deos cognitos, qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol atque Luna ; ceteri vero qui circumferi a sphaera nominantur, eius clarescunt spiritu, maximis in hoc auctoribus Pythagora et Platone et ipso Tagete ; sed dire sentiunt qui eum interesse nefandis artibus actibusque magicis arbitrantur.

In versu ergo poeta sic dixit « illum », quasi nomen sciret, sic repetivit, ut proderet ; sed hoc magis ad terrorem dixit « illum » ut putaretur scire ; si ergo sciri nefas est, disci a vate non potuit, licet Magi sphragidas habeant, quas putant Dei nomina continere ; sed Dei vocabulum a nullo sciri hominum potest.

Nous utilisons le **M**(onacensis) 19482, s. XII (que M. Rudolf Herzag a bien voulu recollationner pour nous), le **V**(aticanus Palatinus) 1694, s. X [dont le Paris. 8063 et l'Urbinas 361 sont des dérivés] et le **P**(arisinus) 1037, s. X (qui offre un texte écourté). Nous avons collationné en outre le **R**(omanus Barberinus) 84, s. XV, et le Parisinus 8064 (**Pb** de Jahnke). — Le **B**(ruxellensis) 1723, s. XV, dont M. Camille Gaspar a bien voulu nous envoyer une photograhie, offre un texte étroitement apparenté à celui de l'édition princeps de **Mil**(an) (vers 1478) qui a servi de base aux suivantes jusqu'à celle de Lindenborg (1600). 2 haec *omis Jahnke, donné par tous les mss. sauf* M 3 demiurgon *corr. Heyne* : demoirgon MP : aemoirgon V : demogorgon RPb : demogorgona B*Mil.* id est summum VRPb : summum. B*Mil* : *omis* PM (Il est certain que le scoliaste a identifié son *demiurgos* avec le *summus* (*deus*) de Stace, cf. l. 24) 4-5 confirmarunt B*Mil.* : confirmant aut MPVRPb. 8 circumferri aspera nominantur (nominaretur Pb) MPVRPb : circumferuntur, astra nominantur (qui B) quae B*Mil*· Lactantius parrait avoir traduit par *circumfer* l'adjectif περιφερής au sens de « qui se meut en cercle ». Peut-être aussi l'altération des mots « *a sphaera* » a-t-elle fait croire à une dittographie (*astra astra*), auquel cas on devrait lire : « *circumferuntur a sphaera, astraque nominantur.* » 9 Tagete] B*Mil ajoutent* convenientibus. 10 dire *codd., lire* diverse? mais cf. Pline (fr. O 73) : *dira mendacia Magorum* 12 nomen sciret] sciret nomen M *seul.* Les ll. 13-14 sont corrompues dans tous les mss. et dans *Mil.* Nous reproduisons le texte de Jahnke 15 magi sphragidas *Grotius* : magis frigidas MP : magis phrigidas R : magis frigas V : magis phriges PB : *omis* B *Mil.*

Sed quid veritas habeat percipe : huiusne Dei nomen sciri potest, qui nutu tantum regit et continet cuncta, cuius arbitrio deserviunt, cuius nec aestimari potest mundus nec finibus claudi? Sed cum Magi vellent virtutis eius, ut putabant, sese comprenhendere singulas appellationes, quasi per naturarum potestates abusivo modo designarunt et quasi plurimorum numinum nobilitate Deum appellare conati sunt, quasi ab effectu cuiusque rei ductis vocabulis, sicut Orpheus fecit et Moyses, Dei summi antistes, et Esaias et his similes.

Etrusci confirmant nympham, quae nondum nupta fuerit, praedicasse maximi Dei nomen exaudire hominem per naturae fragilitatem pollutionemque fas non esse : quod ut documentis assereret, in conspectu ceterorum ad aurem tauri Dei nomen nominasse, quem ilico ut dementia correptum et nimio turbine coactum exanimasse. Sunt qui se — licet secreto — scire dicunt, sed falsum sciunt, quoniam res ineffabilis comprehendi non potest.

19 mundus *omis* VRPb B*Mil*., mundus = *κόσμος* dans le sens de « ciel » ; cf. *infra*, p. 229 21 abusivo B *Mil*. ; abusive *ceteri* 26 nondum] dum non MPVRPb : dum B*Mil*. 27 exaudiri *codd*. ; *corr*. hominem MVPR : homines B*Mil* Pb 29 tauri B*Mil*. : taciti « *corr. ut vid. in* tacito » M (Herzog) : tacito PVPb : tacite R. Tauri *est la vrai leçon, cf. infra*, p. 235. 30-31 examinasse M.

La première phrase n'a aucun rapport avec la suite du texte : c'est une scolie différente qui s'est agglutinée au morceau principal. La « vieille peinture » dont l'écrivain latin a conservé un souvenir confus, est peut-être la célèbre composition que Polygnote avait exécutée dans la Lesché de Delphes, et où se voyaient, dans le monde infernal, les supplices des grands coupables et les jeux des héros (1). Mais « l'ascension vers Dieu » est une idée qui était entièrement étrangère à Polygnote et à son époque.

A la quatrième ligne, l'édition princeps de 1478 et les suivantes jusques et y compris celle de Lindenborg (1600) donnaient au lieu de *demiurgon*, *Demogorgona*, qui est la leçon corrompue de certains manuscrits. Le Démogorgon avait déjà été introduit par Boccace dans sa *Genealogia deorum*. Celui-ci en fait un dieu d'Arcadie en le mêlant à une cosmogonie. Il a emprunté tout ceci à

(1) Décrite par Pausanias, X, 28, 31.

Paulus Perusinus, qui, ayant lu le nom de *Demogorgona* dans quelque ms. de Lactantius, a inventé tout le reste. Ce point à été fixé par Heyne (1) qui a déjà reconnu que *Demogorgona* devait être une corruption de *δημιουργόν*. Mais l'autorité de Boccace a assuré au Démogorgon une longue survivance et l'a fait pénétrer jusque dans le Larousse.

Le « dieu le plus élevé du triple monde » est donc le démiurge (*id est summus deus*). Les philosophes grecs conçoivent généralement le démiurge comme subordonné à l'Être Suprême, et même il devient pour le pessimisme gnostique une puissance malfaisante, l'auteur d'un monde mauvais. Mais pour les Perses, Ahoura Mazda — selon la formule que répètent les inscriptions des Achéménides — est « le grand dieu qui créa cette terre, qui créa le ciel, qui créa l'homme » (2), et de même pour les Juifs, Jéhovah, est, lui seul, créateur de l'univers. (3) Aussi, dans la polémique contre les gnostiques, voit-on souvent insister sur l'idée que le Démiurge est *ἀνωτάτω Θεός* (4). Ce *summus deus* se dérobe à notre connaissance. C'est ce que dit expressément Stace (*quem scire nefastum*) et ce que répète de son côté Lactantius, puisqu'il oppose aux *dei cogniti*, adorés dans les temples, le premier principe qui est leur maître. Mais cette notion est constamment confondue par le scoliaste avec celle d'un dieu ineffable, dont le nom ne peut être su ou tout au moins prononcé, et c'est ce point qu'il développe surtout dans toute la suite.

Un résultat essentiel des recherches de Norden dans son beau livre sur l'*Ἄγνωστος θεός* a été de montrer que cette expression

---

(1) Heyne, *Opuscula Academica*, III, p. 296 ss.

(2) Weissbach et Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 39 (Darius), p. 41 ss. (Xerxès), p. 47 (Artaxerxès III).

(3) Cf. plus bas l'extrait de Suidas, où ce même « dieu démiurge » est seul nommé.

(4) Cf. p. ex. les *Homélies* clémentines, II, 22 et *Recognitiones*, II, 40. Les philosophes platoniciens, n'ont pas pu admettre que Jéhovah, étant le créateur, fût le Dieu suprême. C'est ainsi que Porphyre l'identifiait avec le *δὶς ἐπέκεινα τουτέστι τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν* des Oracles chaldaïques, le subordonnant à l'*ἅπαξ ἐπέκεινα* (Lydus, *De Mens.*, IV, 53, p. 110, 20). Rapprocher la définition *Σαβαὼθ λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τούτεστιν ὁ δημιουργός* (*ibid.*, p. 111, 4) de ce qu'Irénée dit des Valentiniens (I, 5, 2) : *Ἑπτὰ γὰρ οὐρανοὺς κατεσκευακέναι* (*Πατέρα*), *ὧν ἐπάνω τὸν δημιουργὸν εἶναι λέγουσιν καὶ διὰ τοῦτο ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν.*

était étrangère à la Grèce ancienne et d'origine orientale (1). Que ce caractère appartienne au dieu suprême des Mages, n'est pas affirmé seulement par Lactantius. Cette assertion s'accorde bien avec ce que nous disent Philon de Byblos et Cosmas de Jérusalem (2). Mais elle se rapproche surtout, comme l'a noté Bousset (3), d'un passage des *Recognitiones* clémentines, sur lesquelles l'action du dualisme perse est indéniable (4). Simon le Mage y expose ainsi sa théologie (II, 38) : *Ego dico multos esse deos, unum tamen incomprehensibilem et omnibus incognitum, horumque omnium deorum deum.* Cette définition se rapproche de celle de Lactantius non seulement en ce qu'elle déclare Dieu *ἀκατάληπτος* (*incomprehensibilis*) et *ἄγνωστος* (*incognitus*), mais parce qu'elle atteste en même temps l'existence, à côté de lui, d'autres divinités auxquelles il commande. Le *princeps et maxime dominus, ceterorum numinum ordinator* de notre scolie, se rapproche d'autre part du *θεὸς πάντων ὑπέρτατος, ἐξ οὗ πάντας εἶναι τοὺς ἄλλους διαβεβαιοῦνται* de Cosmas de Jérusalem (II, p. 272, 8), et ceci est en effet la doctrine du mazdéisme (5).

Le « triple monde » dont parle le vers de Stace, paraît bien avoir été, dans la pensée du poète, simplement l'univers formé du ciel, de la terre et des enfers. Mais telle n'est pas la conception que le scoliaste attribue aux Mages ; celle-ci se rattache manifestement à la croyance mazdéenne d'un triple ciel — *κόσμος* en grec, comme *mundus* en latin, avait cette acception. L'idée que le mazdéisme se faisait des cieux remonte à une cosmologie archaïque, qui n'était pas encore instruite des découvertes de l'astronomie babylonienne. A la partie supérieure de l'univers, dans la « lumière infinie » de l'empyrée (*garotman*), siège Ahoura-Mazda. Au-dessous, s'étend la zone du soleil, plus bas, celle de la lune et enfin celle des étoiles, qui est la plus proche de la terre. On voit cette antique uranographie, qui est clairement exprimée dans certains versets de l'Aves-

(1) Cf. Ed. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, p.83 ss. et. sur notre scolie, p. 114.

(2) Cf. t. II, p. 157, n. 2 ; p. 271 n. 1. Cf aussi S. Cyprien, fr. Ost. 14a, p. 290, 2 : « Ostanes formam Dei veri negat conspici posse ».

(3) Bousset, *Hauptprobleme*, p. 86.

(4) Cf. *supra*, p. 153 ss.

(5) Comparer ce que Numénius disait du dieu des Juifs : *Ἀκοινώνητον αὐτὸν καὶ πατέρα πάντων τῶν θεῶν εἶναι, ἀπαξιοῦντα κοινωνεῖν αὐτῷ τῆς τιμῆς τινα* (Lydus, *De Mens.*, IV, 53 = fr. 34 Leemans).

ta (1), se perpétuer à travers toute la littérature pehlvie jusqu'au moyen âge, parce qu'elle était liée à la doctrine du sort réservé aux âmes des justes dans les cieux (2) et, comme nous l'avons noté ailleurs dans ce livre, les Grecs n'ont pas ignoré que tel fût l'enseignement de Zoroastre (3).

Cette croyance iranienne a eu une diffusion dont on peut difficilement mesurer l'étendue. Elle a pénétré dans le judaïsme, où l'on trouve exprimée plusieurs fois l'idée que le paradis est dans le troisième ciel (4) ou, immédiatement au dessus, dans le quatrième (5), qui répond au *garotman* des Perses, et l'on se souviendra de la vision de St Paul qui affirme avoir été ravi « dans le troisième ciel » et dans le paradis, où il a entendu des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis aux hommes de révéler (6).

---

(1) Cf. p.ex. l'énumération du Vendidad, Farg. XI, 1, 2 et 10 (p. II, 180 ss. Darm.) : « Les étoiles, la lune, le soleil, la lumière infinie, toutes les bonnes choses faites par Ahoura-Mazda ». Cf. Yasht, XII, 29 ss. (II, p. 497. Darm.). — Cf. Yasna, XXXVI, 6 (14) ; LVIII, 3 (21) (= Darmesteter, t. I, p. 262, n. 12) : « Ces espaces lumineux, cette hauteur des hauteurs, là où l'on dit qu'est le Soleil, » ou comme traduit Wolff : « Jenes höchste (Licht) unter den hohen was Sonne heisst ».

(2) Dinkart, VII, 2, 3 (West, *Pahlavi Texts*, V, p. 18), Mainôg-i-Khirad, VII, 9-11 (P. T. III, p. 29) ; Dâdistan-i-Dînik, XXXIV, 3 (P. T. II, p. 76) et surtout le livre d'Artâ-Virâf, c. 7-8 (trad. Barthélemy, 1887).

(3) Cf. Lydus, *De Mens.*, II, 6, fr. O 85, t. II, p. 229, n. 2, peut-être aussi Plutarque, *De Iside*, 47, fr. D. 4, p. 76, n. 14.

(4) Selon la *Vita Adam et Evae* (Kautsch, *Apocr. des A. T.*, t. III, p.526), Adam après sa mort est transporté *ins Paradies zum dritten Himmel* : De même selon la rédaction slave du livre d'Hénoch, le paradis est dans le troisième ciel (*The book of the secrets of Enoch*, éd. Morfill-Charles, 1896, p. 7.)

(5) Cf. Louis Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern* dans *Monatschrift für Gesch. des Judentums*, XLII, 1898, p. 547 ss. Il rapproche des passages de la haggada, Clément, *Exc. ex Theodoto*, 51, 1 (III, 123, 19 Staehlin) : *Ἄνθρωπος ἐν τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ δημιουργεῖται* ; Irénée, I, 5, 2 : *Τὸν παράδεισον ὑπὲρ τὸν τρίτον οὐρανὸν ὄντα, τέταρτον ἄγγελον λέγουσι δυνάμει ὑπάρχειν.* Le Testament de Lévi énumère quatre cieux superposés dans le quatrième *ἅγιοί εἰσιν* (*Testaments of the twelve patriarchs*, éd. Charles, p. 33). — On notera que, lorsque la théorie « chaldéenne » des sept sphères planétaires fut adoptée, la quatrième sphère devint celle du soleil (*supra*, p. 110) et qu'ainsi la vieille croyance mazdéenne parut s'accorder avec la théologie solaire, qui faisait du grand luminaire l'auteur de l'ascension des âmes (cf. notre *Théologie solaire*, p. 464).

(6) II Cor. 12, 2 ss. : *Ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ ... ἡρπάγη εἰς*

Une curieuse transformation de ces croyances mazdéo-judaïques s'est opérée dans la théologie de Marcion. Celui-ci, nous dit Irénée (1), avait reçu de Cerdon, un gnostique syrien, qui lui-même était un disciple de Simon le Mage, une doctrine qu'il transforma et précisa. Dans le troisième ciel, il plaçait le Père « inconnaissable » (*ἄγνωστος*), ou « étranger » (*ξένος*), dont le caractère essentiel est une bonté parfaite, et qui a envoyé Jésus sur la terre pour sauver les hommes ; dans le deuxième, siège le Démiurge, le Dieu de la Loi, de l'Ancien Testament, qui a pour qualité la stricte justice ; enfin, le ciel inférieur appartient aux milices divines, qui manifestement ont pris la place de l'armée des étoiles (2).

On voit comment l'hérésiarque du deuxième siècle, dans son opposition au judaïsme, a séparé le Créateur du Dieu suprême et lui a assigné une position inférieure, mais l'origine iranienne de sa triple division des cieux apparaît clairement, et elle se révèle encore dans la nature attribuée au Père, qui, comme Ahoura-Mazda, est essentiellement l'Esprit du Bien (3). La doctrine marcionite que le Père *ἄγνωστος*, s'il n'est pas le créateur de ce monde terrestre, est celui du « monde invisible », se rapproche aussi de la croyance mazdéenne qu'Ahoura-Mazda a commencé par créer, pendant trois mille ans, les prototypes spirituels des choses matérielles (4).

Nous semblons nous écarter de notre sujet, mais cette digression va nous aider à comprendre le résumé fumeux de Lactantius Pla-

---

τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. — Cf. la thèse de J. de Vuippers (*Le paradis terrestre au troisième ciel*, Paris et Fribourg, 1925), qui a réuni (p. 125 ss.) une série intéressante de témoignages sur ce sujet ; mais il s'est certainement fourvoyé en défendant l'opinion que S[t] Paul aurait désigné par *τρίτος οὐρανός* le troisième des sept cieux planétaires en commençant par le plus élevé, c'est à dire celui de Mars. Cf. E. Peterson, *Theolog. Literaturzeitung*, 1927, p. 78 s.

(1) Irénée, I, 27, 1. Cf. IV, 6, 4 et Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 11 ; Hippolyte, *Refut.*, VII, 37. — Notre attention a été attirée sur la doctrine de Marcion par M. Erik Peterson, qui lui consacrera bientôt une étude spéciale.

(2) Cette doctrine de Marcion nous a été transmise par l'arménien Eznik IV, 1 (cf. les notes de la trad. Schmidt, p. 173). La valeur de ce témoignage a été relevée par Harnack dans son ouvrage fondamental (*Marcion*, 2[e] éd., 1924, p. 372* ss. Cf. p. 265* ss.) La source d'Eznik paraît avoir été un ouvrage perdu d'Irénée (cf. Mariès, *Le de Deo d'Eznik*, 1924, p. 67 ss.) Cf aussi Adamantius éd. Sande-Bakhuysen, p. 42, 29 ; 84, 20 ss., 102, 18.

(3) Harnack, *op. cit.*, p. 121 ss.

(4) Boundahish, I, 8 ; XXIV, 1 etc.

cidus, dont la doctrine paraît provenir d'un auteur fort bien informé du mazdéisme, mais qui l'a obscurcie en l'abrégeant gauchement. Au sommet du monde, il place le dieu inconnaissable, premier principe, maître et auteur des autres divinités. Puis viennent le Soleil et la Lune, « qui seuls sont de sa race » : En effet une tradition plusieurs fois attestée faisait de ces deux luminaires les enfants premiers nés d'Ahoura Mazda (1). Enfin, au dessous des luminaires, tournent les étoiles divines attachées à la sphère et qui reçoivent leur clarté de la « lumière infinie » de l'Esprit du Bien. Il n'est pas question des planètes, car selon le mazdéisme, celles-ci ne sont pas des dieux, mais des puissances démoniaques, suppôts d'Ahriman (2).

Le scoliaste invoque, à l'appui de la doctrine qu'il vient de résumer, l'autorité de Pythagore et de Platon et même celle de Tagès, et il serait aisé de citer des passages de philosophes, où d'une part le Dieu transcendant est conçu comme inconnaissable et où d'autre part, il est représenté siégeant au plus haut des cieux et communiquant sa puissance au Soleil et à la Lune, et aux astres de la sphère céleste. Sans trop d'efforts, ou pouvait ainsi établir une concordance d'idées entre les sages de la Grèce et les Mages perses (3). Mais l'intérêt principal de cette mention incidente de Pythagore et de Platon est, croyons-nous, de nous révéler le genre de source d'où provient tout ce commentaire de Lactantius. Cet exposé a été emprunté à quelque néopythagoricien ou néoplatonicien comme Numénius, qui prétendait retrouver les doctrines des penseurs de la Grèce chez les barbares, Brahmanes, Juifs, Mages, et Égyptiens (4) et déclarait que Platon était « un Moïse atticisant » (5). Lactantius

---

(1) Cf. *infra*, t. II, fr. S. 3 a (p. 98, n. 5) et S. 7 (p. 109, n. 3).

(2) Maînôg-î-Khirad, VIII, 17-21 ; Boundahish, III, 25 ; V, 1 ; XXVIII, 44, etc.

(3) Je me bornerai a reproduire la traduction platonisante qu'Apulée a donnée du *Περὶ Κόσμου* (p. 938 b 8), *De Mundo*, c. 27 (p. 163, 11 Thomas) : « Summus atque exsuperantissimus divum.... si ipse in solio residat altissimo eas autem potestates per omnes partes mundi orbisque dispendat quae sint penes solem ac lunam cunctumque caelum » — Cf. *Iupiter summus exsuperantissimus* dans *Archiv für Religionsw.*, IX, 1906, p. 329 ss.

(4) Eusèbe, *Prép. évang.*, IX, 7, p. 411B = fr. 9a Leemans,

(5) Clément Alex., *Strom.*, I, 22 = fr. 10 Leemans : *Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων.*

y joint les Étrusques, en la personne de leur maître fabuleux, Tagès. Nous reviendrons dans un instant sur ce point.

Le commentaire de Stace continue (l. 10) en niant que le Dieu suprême puisse présider aux opérations magiques, et il est encore ici entièrement d'accord avec le mazdéime orthodoxe, qui condamne la sorcellerie comme étant l'œuvre d'Ahriman (1). Il repousse ensuite les prétentions des magiciens qui se servent de « sceaux » (2), qu'ils croient contenir les noms de Dieu, allusion à ces pierres gravées, servant d'amulettes, où on lisait des appellations comme Ἰάω, Σαβαώθ, Μείθρας, Χνοῦφις (3).

La suite (l. 17 ss.) expose, en phrases assez embrouillées, une idée qui était courante à la fin du paganisme, à savoir qu'on ignore l'essence et le nom de l'Être suprême et unique, mais que l'on adore comme dieux, sous des vocables divers, ses forces multiples, ses « vertus », répandues dans la nature (4). Il paraît certain que notre auteur latin résume les explications de quelque philosophe grec, qui a été maladroitement traduit. L'expression *continet cuncta* rend inexactement *συνέχει τὰ πάντα*, c'est à dire qui « tient unies toutes choses », qui empêche le monde de se dissoudre (5), et lorsqu'à la fin de ce développement on voit qualifier Moïse de « *Dei summi antistes* », ce titre rend probablement *ἱερεὺς Θεοῦ Ὑψίστου* : c'était ainsi, on le sait, que souvent les païens appelaient le dieu d'Israël (6).

L'invocation d'Orphée, de Moïse et d'Isaïe, comme garants de ce qui précède, mérite de retenir notre attention. La littérature orphique contenait sans doute des passages qu'on pouvait, à la rigueur,

---

(1) Cf. *supra*, p. 143 ss.

(2) Pour la *σφραγὶς Σαλομῶνος* ou *σφραγὶς Θεοῦ*, cf. Fr. J. Dölger, *Sphragis*, 1911, p. 63 ss. ; *Cat. codd. astr.*, VIII, 4, p. 139 ss.

(3) Pour l'emploi des « noms barbares », cf. *Rel. orient.*, p. 240, n. 72 ; p. 295, n. 90 ; *Realenc.*, s. v. « Magia », p. 334 ss.

(4) Maxime de Madaure dans Augustin, *Ep.*, 16 [48] : « Unum esse Deum summum.... huius virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius proprium videlicet ignoramus ». Cf. *Religions orientales* 4, p. 300 notes 22 s.

(5) *Religions orientales* 4, p. 227, n. 57.

(6) *Realenc.*, s. v. « Hypsistos ». — L'*Ascensio Mosis*, c. 6, appelle les Macchabées « *sacerdotes summi Dei* » [corrigé par Charles en *sacerdotes summos* = *ἀρχιερεῖς*].

interprêter selon la théologie qui vient d'être exposée (1), mais on peut croire qu'Orphée figure dans cette énumération seulement parce que, grâce à une assimilation audacieuse de Moïse avec Musée, le législateur des Hébreux était devenu le maître du chantre thrace (2). Il n'est pas surprenant que l'autorité des sages d'Israël ait été citée en cette matière. Personne n'a formulé plus rigoureusement que les Juifs l'obligation de garder secret le nom de Dieu et la défense de le prononcer (3), et nous allons voir que l'emprunt fait à une source juive par l'auteur que suit Lactantius, va plus loin que son texte ne le donne à croire.

Immédiatement après la mention de Moïse et d'Isaïe, nous retrouvons les Étrusques. Le théologien que résume la scolie, n'a pas voulu s'appuyer seulement sur les témoignages des Mages, de Pythagore, de Platon, d'Orphée et des auteurs juifs ; il a cité aussi ceux de Tagès et des Étrusques. Sous l'empereur Héraclius un auteur byzantin prétendait démontrer la conformité des dogmes chrétiens avec le contenu des oracles non seulement grecs, perses, thraces, égyptiens, babyloniens et chaldaïques, mais aussi italiques (4). Un païen avait de même pu arguer de l'enseignement des vieux livres étrusques pour établir la conformité de la vérité philosophique avec les traditions religieuses des barbares (5). Les vers latins qui passaient pour traduire les révélations du maître fabuleux de la discipline étrusque, ont pu contenir quelques expressions qu'une interprétation complaisante a appliquées au Dieu inconnaissable et ineffable. Mais il s'agit plus probablement, nous l'allons voir, d'un écrit apocryphe mis sous le nom de Tagès et qui était en réalité l'œuvre d'un juif.

Les Étrusques donc racontaient, dit Lactantius, qu'une nym-

---

(1) Kern, fr. 341 et note.

(2) *Ibid.*, *Test.*, 44 ; 98, 172 ; cf. *supra*, p. 41, n. 2.

(3) Cf. G. T. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, I, 1927, p. 424 ss. ; Bikerman, *Anonymous gods* dans *Journal of the Warburg Institute*, I, 1937, p. 195 ss.

(4) Photius, *Bibl.*, 170 : *Μαρτυρίαι καὶ χρήσεις ὁλοκλήρων λόγων οὐχ Ἑλληνικαὶ μόναι ἀλλὰ καὶ Περσικαὶ καὶ Θρᾴκιοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Βαβυλωνιακαὶ καὶ Χαλδαϊκαὶ καὶ δὴ καὶ Ἰ τ α λ ο ὶ ἐκ τῶν παρ' ἑκάστοις δοκούντων λογίων κατεστρώθησαν.*

(5) C'est ainsi qu'Apulée avait consacré un livre à commenter — évidemment dans un sens platonicien — les vers de Tagès (Lydus, *De ost.*, 54, p. 110, 8 Wachsmuth ; cf. c. 3, p. 8, l. 25).

phe, une vierge, — il s'agit probablement de la nymphe Begoe ou Vegoia, dont un écrit sur la foudre était conservé dans le temple d'Apollon avec les livres sibyllins (1) — aurait prêché que le nom du Dieu suprême ne pouvait être entendu par aucun homme, et pour en donner la preuve, elle avait chuchoté ce nom à l'oreille d'un taureau, qui aussitôt saisi de vertige, serait tombé mort. Ce conte singulier est un motif traditionnel dont on peut suivre la propagation à travers la littérature hagiographique depuis les Actes de Pierre, qui remontent à un original gnostique du IIe siècle, jusqu'à la légende de St Sylvestre et à la Passion de St Georges. L'on peut aussi montrer clairement que cette histoire a pour source un récit de la haggada juive destiné à montrer la puissance du nom de Jahvé. Ce pouvoir formidable s'étendait non seulement sur le genre humain mais aussi sur les animaux, et même un taureau succombait en entendant murmurer ce vocable mystérieux (2). C'est assurément un fait étonnant que cette attribution aux Étrusques d'une légende destinée à magnifier Jahvé, et l'on se demande comment elle a pu se produire. On trouvera la réponse dans un extrait conservé par Suidas au mot *Τυρρηνία* et que déjà Karl Otfried Müller a rapproché de la scolie de Lactantius Placidus, en notant que, de part et d'autre, il était question de l'œuvre du démiurge (3). Nous en reproduisons ici le texte.

Τυρρηνία. χώρα, καὶ Τυρρηνοὶ οἱ λεγόμενοι Τοῦσκοι.

Ἱστορίαν δὲ παρ' αὐτοῖς ἔμπειρος ἀνὴρ συνεγράψατο · ἔφη γὰρ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων Θεὸν ιβ' χιλιάδας ἐνιαυτῶν τοῖς πᾶσιν αὐτοῦ φιλοτιμήσασθαι κτίσμασι, καὶ ταύτας διαθεῖναι τοῖς ιβ' λεγομένοις οἴκοις, καὶ τῇ μὲν α' χιλιάδι ποιῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν · τῇ δὲ β' ποιῆσαι τὸ στερέωμα τοῦτο τὸ φαινόμενον, καλέσας αὐτὸ οὐρανόν · τῇ γ' τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ὕδατα

(1) Servius, *Aen.*, VI, 72, qui l'appelle *Begoe nympha* ; cf. Wissowa dans Roscher, *Lex.*, s. v. « Vegoia ».

(2) Nous avons étudié ce point à propos de la légende de St Georges dans la *Revue hist. des religions*, CXIV, 1936, pp. 19-23. La forme la plus ancienne de ce récit traditionnel se trouvait dans l'histoire d'Artapan, qui écrivait vers l'an 100 av. J.-C. (Eusèbe, *Prép. év.*, IX, 25-26 = F. H. G. III, p. 223. Cf. Weinreich, *Gebet und Wunder*, 1929, p. 136) : Pharaon ayant pressé Moïse de lui dire le nom de Dieu, le prophète le lui chuchota à l'oreille et le roi tomba aussitôt sans voix, mais Moïse lui rendit la vie.

(3) K. O. Müller, *Die Etrusker*, éd. Deecke, t. II, 1877, p. 38 ss.

τὰ ἐν γῇ πάντα · τῇ δ' τοὺς φωστῆρας τοὺς μεγάλους ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας · τῇ ε' πᾶσαν ψυχὴν πετεινῶν καὶ ἑρπετῶν καὶ τετράποδα ἐν τῷ ἀέρι καὶ ἐν τῇ γῇ καὶ τοῖς ὕδασι · τῇ ς' τὸν ἄνθρωπον. Φαίνεται οὖν τὰς πρώτας ἓξ χιλιάδας πρὸ τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως παρεληλυθέναι, τὰς δὲ λοιπὰς ἓξ χιλιάδας διαμένειν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ὡς εἶναι τὸν πάντα χρόνον μέχρι τῆς συντελείας χιλιάδας ιβ'.

Donc, chez les Étrusques, selon Suidas, « un homme expert avait composé une histoire » où il racontait comment le « Dieu créateur de toutes choses » s'était consacré à la production de ses œuvres pendant douze mille ans, échelonnés selon les signes du zodiaque. Pendant les six premiers millénaires, il aurait créé notre monde actuel, les êtres vivants et enfin l'homme. « Durant les six autres millénaires, le genre humain subsiste en sorte que la durée qui s'écoule jusqu'à la consommation des temps est de douze millénaires ».

Il suffit de parcourir ce récit de la création pour s'apercevoir que l'auteur a réparti entre ses six premiers millénaires les œuvres énumérées successivement dans le premier chapitre de la Genèse, et ses ressemblances souvent textuelles avec la traduction des Septante (1) montrent que cette élucubration a été imaginée par quelque juif hellénisé.

Pour ce chiliaste, comme pour ses congénères, les six jours de la Bible sont devenus six millénaires parce que, selon le psalmiste (2), « aux yeux du Seigneur, mille ans sont comme un seul jour ».

Mais ce n'est pas dans l'Écriture qu'il a pu puiser l'idée que la

---

(1) L. 5 = Gen. I, 1 : *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*

L. 6 s. = Gen. I, 7-8 : *Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα καὶ ἐκάλεσεν τὸ στερέωμα οὐρανόν.*

L. 7 = Gen. I, 9 : *Καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν καὶ τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσεν θάλασσας.*

L. 8 s. = Gen. I, 16 : *Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους ... καὶ τοὺς ἀστέρας.*

L. 9 = Gen. I, 21 : *Ἐποίησεν ὁ Θεὸς πᾶσαν ψυχὴν ζῴων ἑρπετῶν... καὶ πᾶν πετεινόν* ...24 : *Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος τετράποδα καὶ ἑρπετά.*

L. 11 = Gen. I, 26 : *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον*

(2) Psaume 89 (90), 4. Cf. notre *Fin du monde* (dans *Rev. hist. des religions*, CIII, 1931), p. 70 et Aristokritos, § 3, dans Buresch, *Klaros*, 1889, p. 95,

durée totale de l'univers doit être de douze millénaires,dont chacun est sous l'influence d'un des signes du zodiaque. Cette idée, il l'a empruntée à ce mazdéisme pénétré d'astrologie, que nous avons spécialement étudié dans ce livre. L'opinion la plus répandue chez les « Maguséens » mettait, nous l'avons vu ([1]), les millénaires, au nombre de sept, en relation avec les planètes et les métaux appartenant à celles-ci, et, attribuant le septième au Soleil, dont le métal est l'or, elle attendait, quand viendrait enfin la domination de cet astre, le retour de l'âge d'or sur la terre et un millénium de félicité parfaite ([2]). Mais à côté de ce système, on en trouve dans les livres mazdéens un autre, selon lequel les millénaires qui forment les âges de l'univers, sont au nombre de douze et soumis aux douze signes du zodiaque. Un chapitre du Boundahish, qui l'expose, fait durer l'histoire mythique du monde, qui précède la création du premier couple humain, six mille ans, et les autres six mille ans sont occupés par la succession des rois et des générations ([3]). La ressemblance avec « l'histoire » transmise par Suidas est frappante. Ce système a certainement été imaginé à une époque de syncrétisme, comme le fut la période alexandrine, par quelque écrivain qui a voulu faire concorder le récit de la Genèse avec le millénarisme des Mages. Un indice de cette origine se trouve dans l'emploi du mot *οἶκος* pour désigner non, selon le sens technique qu'a pris ce terme dans l'astrologie grecque, le « domicile » des planètes, mais simplement les signes du zodiaque conçus comme les « maisons » transitoires des astres errants. *Οἶκος* est employé avec cette même signification dans les fragments du Pseudo-Zoroastre ([4]).

L'extrait reproduit par le lexicographe byzantin nous met donc en présence d'un faussaire qui a délibérément attribué à la « discipline étrusque » une théorie qui, en réalité, est une combinaison de la cosmogonie biblique avec le chiliasme mazdéen. Il a probablement rattaché ses spéculations à la doctrine étrusque des *saecula*, qu'il a détournée de son sens. Un rapprochement de cette cos-

---

(1) Cf. *supra*, p. 218, à propos d'Hystaspe.

(2) *Fin du monde*, p. 57 ss.

(3) Boundahish XXXIV, (dans West, *Pahlavi Texts*, I, p. 149 ss.). Cf. l'Ouleima-i-Islam, trad. Blochet, *Rev. hist. des religions*, XXXVIII, 1898, p. 41 : « Chacun des signes du zodiaque est régent du temps (*χρονοκράτωρ*) pendant mille ans ». Cf. *Fin du monde*, p. 57.

(4) Cf. t. II, p. 181, n. 3.

mologie avec la fable rapportée par Lactantius, de la nymphe et du taureau, ne permet pas de douter qu'il s'agisse d'une supercherie voulue. Un auteur astucieux aura mis en circulation sous le nom vénérable de Tagès, comme d'autres le firent sous ceux de la Sibylle ou de Phocylide, un livre qui devait faire passer en contrebande dans le monde hellénique les idées d'Israël. Cet écrit faisait partie de cette littérature pseudonyme dont s'est largement servie la propagande juive pour imposer aux païens ses croyances (1). La constatation que la tradition, trouée de tant de lacunes, que l'on fait remonter au clergé étrusque, a été ainsi frauduleusement altérée, n'est pas faite pour en relever l'autorité ni pour en faciliter l'intelligence.

2. — XANTHOS ET EMPÉDOCLE.

(Cf. p. 5 ss.)

Suivant Diogène Laërce (2), Xanthos, *ἐν τοῖς Περὶ Ἐμπεδοκλέους*, aurait rapporté que le philosophe d'Agrigente « refusa la royauté qu'on venait lui offrir ». Comme il n'est pas impossible, quelque peine qu'on ait à l'admettre (3), que ce témoignage provienne de Xanthos le Lydien, il y a lieu, à tous égards, d'en tenir compte ici : le trait pourrait éventuellement contribuer à faire mieux connaître non seulement l'auteur des *Λυδιακά*, mais encore Empédocle lui-même, personnage intéressant pour nous par sa vie comme par son œuvre. Aristote rapporte qu'il avait entrepris de composer un poème (*ἔπη*) sur le passage du Bosphore par Xerxès, *τὴν Ξέρξου διάβασιν* (4), mais qu'il ne l'acheva point, et cela s'expliquerait sans peine. Nombreuses en effet sont les affinités qui auraient pu inspirer au médecin pythagorisant d'Agrigente une particulière considé-

(1) Cf. Schürer, *Gesch. des Jüdischen Volkes*, III[3], p. 420.

(2) Diogène Laërce (citant Aristote, fr. 66), VIII, 63 = *Vorsokrat.*, 31 [21] A 1 ; cf. Xanthos, fr. 30 (F.H.G., t. I, p. 44).

(3) Cf. A. von Gutschmid, *Kl. Schriften*, t. IV, p. 310, et Wilamowitz, *Sitzungsber. Berliner Akad.*, 1929, p. 653, n. 1.

(4) Aristote, fr. 70 éd. Rose = *Vorsokrat. l. l.*, A 1, § 57. C'est la même expression que Xanthos emploie de son côté ; voir *infra*, t. II, p. 7, fr. B 1 a, l.17. — A la fin du fr. 70 d'Aristote, le poème en question est appelé *Περσικά*, ce qui ne donne pas lieu de croire que les Perses y étaient traités avec hostilité.

ration pour les faits et gestes du Grand Roi : partisan d'un dualisme (*Φιλία* et *Νεῖκος*) dérivé peut-être de celui du mythe d'Ormuzd et d'Ahriman, donnant à ses quatre éléments des noms de divinités (*Ζεύς*, *Ἥρη*, *Ἀϊδωνεύς*, *Νῆστις*), qui rappellent le culte rendu par les Mages aux mêmes éléments (1), auteur de prodiges et de cures allant, comme celles d'Ostanès, jusqu'à des sortes de résurrections, prophète et prédicateur de *Καθαρμοί* apparentés aux purifications dont Zaratas aurait censément fait bénéficier Pythagore (fr. B 27), et ayant paru chercher enfin dans sa mort même une sorte d'apothéose par l'épreuve du feu (2), Empédocle passa plus tard aux yeux des Grecs pour le disciple des Mages, et on lui prêta des voyages d'études en Orient (3), alors qu'en réalité, ce fut sans doute grâce à ses accointances avec les milieux pythagoriciens qu'il put avoir quelque notion des croyances du clergé mazdéen.

Après la défaite définitive du Grand Roi, devant l'exaltation patriotique qui s'ensuivit en Grèce, que les *Περσικά* d'Empédocle soient demeurés inachevés et qu'une main pieuse ait cru devoir en détruire l'ébauche tandis que l'auteur, au lieu de continuer à faire déclamer ses *Καθαρμοί* à Olympie par le rhapsode Cléomène, passait dans un coin perdu du Péloponnèse de longues années d'exil, tout cela est singulièrement d'accord avec le revirement d'opinion qui amena le silence apparent de la Grèce sur ses anciens rapports avec l'Orient : cet apparent silence est dû au discrédit que les victoires de Marathon et de Salamine infligèrent à toute la littérature où s'exprimait, à l'égard de l'empire vaincu, trop peu d'antipathie ou trop de compréhension intelligente. Pleine de révérence, semble-t-il, pour le dieu de Delphes, qui, lui-même, avait montré au parti des Perses beaucoup de complaisance, l'œuvre de Xanthos a pu choquer à son tour l'outrance d'un nationalisme altier. Le peu que nous en savons, et notamment le bien qu'il avait dit de l'émule des Mages, Empédocle, donne lieu de penser que ce Lydien hellénisé avait dû mettre dans les *Μαγικά* de son ouvrage trop d'appréciations qui répugnèrent au goût d'Athènes. Si les traces de son œuvre se réduisent pour nous à fort peu de chose, la cause

(1) Cf. notre t. II, p. 145 ss., avec les notes.

(2) Pour les références, cf. *Vorsokrat.*, *l.l.*, A 1 ss.

(3) *Vorsokrat.*, *l.l.*, A 14 = Philostrate, *Vita Apollonii*, I, 2, 1, et *infra*, t. II, p. 10, § 9, et p. 268, 5.

ne doit peut-être pas en être cherchée ailleurs que dans le mouvement d'opinion qui empêcha Empédocle de son côté d'achever, sur l'entreprise de Xerxès, un poème où sans doute il aurait paru mal inspiré.

3. — HÉCATÉE ET DÉMOCRITE SUR LES JUIFS

(Cf. p. 21)

Utilisant un extrait d'Hécatée conservé par Photius dans son résumé du livre XL de Diodore (1), M. Werner Jäger vient de découvrir que cet historien, qui le premier fit connaître la Bible aux Grecs, s'attacha à mettre en relief dans ses *Αἰγυπτιακά* la part qui revient aux Juifs dans les origines de la civilisation. En même temps, il rend vraisemblable que Théophraste — dont le *Περὶ εὐσεβείας* est, d'après lui, postérieur aux *Αἰγυπτιακά* de cet auteur — leur a emprunté ce qu'il sait des pratiques religieuses du peuple élu. Aux textes caractéristiques mis en relief dans ce brillant essai, M. Jäger aurait pu joindre celui où Hécatée (2) fait figurer la première transcription grecque, si peu euphonique qu'elle soit, du nom divin *Ἰάω*. Cette reconstitution d'un chapitre longtemps ignoré d'Hécatée, permet d'établir un rapprochement instructif entre la révélation tardive faite au monde hellénique des livres sacrés des Hébreux, et le vague des notions que les Grecs ont eues de la littérature religieuse du mazdéisme.

Toutefois, l'Hécatée de cette reconstitution historique ne peut être adopté que sous certaines réserves ; pris tel qu'on nous l'offre, il risquerait de suggérer au lecteur de notre fr. B 19 une interprétation fausse. Ne tenant aucun compte des emprunts considérables faits par Hécatée aux théories de Démocrite (3), M. Jäger perd trop de vue que cet Abdéritain est tributaire de son concitoyen et auteur de prédilection, Démocrite, infiniment plus que de Platon. M. Jäger va jusqu'à prétendre qu'Hécatée considéra le système politique

---

(1) Photius, *Bibliotheca*, cod. 244, analysé par W. Jäger, *Greek records of Jewish religion*, dans le « Journal of religion », XVIII, 1938, pp. 127 ss., et 139, n. 37.

(2) Voir *infra*, t. II, p. 31, note 3, et *Realenc.*, s. v. « Iao », col. 707, 55.

(3) Voir Introd., p. 20, et t. II, p. 30, n. 1.

adopté par les Juifs — aussi bien que celui de Ptolémée I — comme un essai de réalisation de l'État autoritaire rêvé par l'auteur du *Politique*, et il suggère que, correspondant à la « sagesse » des philosophes dans la cité idéale, suivant Hécatée, la piété du grand-prêtre des Juifs représentait le plus haut degré de la vertu, et que, comme Moïse sur le Sinaï, le pontife se trouvait en communication immédiate avec Dieu (1). En réalité, d'après Hécatée — on le voit dans le fragment cité — l'histoire de l'entrevue de Moïse avec le Tout-Puissant qui lui dicte les Tables de la loi, n'est qu'une invention habile (2) de l'auteur du décalogue, et une telle conception du rôle des rois et des prêtres qui se font passer pour inspirés, cadre plutôt avec ce que l'on sait des théories de Démocrite.

C'est de Démocrite en effet que provient la notion de la place prépondérante à faire aux nations barbares dans le tableau des débuts de la civilisation, ainsi que la cosmologie qui fournit à Hécatée les cadres de son histoire de l'Égypte : en ce qui concerne la cosmologie, M. K. Rheinard l'a démontré (3). Il semble même que M. Jaeger aurait pu tirer d'un des textes de Théophraste qu'il cite, une confirmation de sa propre thèse. En effet, dans ce texte, en attribuant l'évolution du culte juif *ἀνάγκῃ καὶ οὐκ ἐπιθυμίᾳ* (4), l'auteur du *Περὶ εὐσεβείας* ne fait que suivre l'enseignement de Démocrite, dont la trace en cet endroit est un indice de plus en faveur de l'attribution du passage à Hécatée. De même encore, quand Hécatée soutient que les Juifs identifient le Ciel (*Οὐρανός*) avec la divinité suprême (5), cette assertion est conforme à une opinion de Démocrite sur les croyances primitives des hommes, qui lèvent leurs mains vers le Ciel, en le considérant

---

(1) Pour trouver une interprétation platonisante de la vision du Sinaï, c'est ailleurs qu'il faut chercher ; voir par exemple Psellus éd. C. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, t. V, p. 449 etc.

(2) Hécatée (*l. l.*, = F. H. G., t. II, p. 392, § 3) attribue à Moïse *φρόνησιν καὶ ἀνδρείαν*, sans parler d'*εὐσέβεια*.

(3) K. Rheinhart, dans *Hermes*, XLVII, 1912, p. 501 ss. ; cf. E. Schwartz, *Rhein. Mus.*, XL, 1885, p. 244 ss.

(4) Jäger, *l. l.*, p. 135, n. 22, citant un passage du *Περὶ εὐσεβείας* de Théophraste résumé par Porphyre, *De abstin.* (II, 26, p. 155, 17 s. éd. Nauck), comme déjà Bernays l'a fait voir. Or, suivant la thèse exposée par M. Jäger, Théophraste lui-même s'inspire ici d'Hécatée. La marque démocritéenne de l'idée confirme cette conjecture.

(5) Hécatée, fr. 13, *l. cit.*, p. 392 ; Jäger, *ibid.*, au bas de la p. 140.

comme le Maître et le dispensateur de toutes choses (1). Ici encore, les rencontres d'idées qui rapprochent les fragments des deux Abdéritains, consolident la thèse de M. Jäger en la précisant.

Si, comme M. Jäger l'a remarqué, l'Hécatée de Diodore ne fait pas un mérite aux Juifs d'avoir donné l'exemple d'une religion monothéiste, c'est, en dernière analyse, parce que l'auteur dont cet écrivain reproduisit les idées — nous voulons dire Démocrite — le père de la libre pensée, ne considérait pas la religion, fille de la peur, comme une des plus nobles créations de l'esprit. Pour son disciple Hécatée, le mérite de Moïse est d'avoir fait accepter à son peuple une discipline très dure *(ἀπάνθρωπον)*, en s'autorisant pour y réussir — comme Zoroastre de son côté l'avait fait au profit d'une religion dualiste — d'une prétendue révélation. Nous noterons, quant à nous, que, dans notre fr. B 19, on voit l'auteur des *Αἰγυπτιακά* appliquer à l'Égypte une doctrine rationaliste suivant laquelle les grandes civilisations furent toutes indifféremment — chez les Ariens comme chez les Gètes, les Égyptiens ou les Juifs — des réussites politiques obtenues, la nécessité aidant, par d'ingénieuses et salutaires fictions. Élève de Pyrrhon et voisin d'Evhémère, Hécatée fit œuvre d'incroyant. C'est pourquoi Philon de Byblos, qui le connaissait assez, s'est dit qu'il avait dû se convertir, s'il était vraiment l'auteur du *Περὶ Ἰουδαίων* qu'on lui attribuait (2).

4. — ARISTOXÈNE ET LES MAGES.

(Cf. p. 33).

L'assértion d'Aristoxène de Tarente qui veut que Pythagore soit allé s'instruire auprès de Zaratas, est à rapprocher de ce que le même auteur avait dit de la leçon donnée à Socrate par un Indien (3). D'autre part, si l'on considère l'ensemble de nos divers extraits de ce pythagoricien, on en aperçoit aussitôt l'exceptionnelle importance pour nous.

1. C'est Aristoxène qui semble avoir mis en cours la transcrip-

(1) *Vorsokrat.*, 68 (55), B 30, cité par W. Jäger, p. 133, n. 16.

(2) Cf. Origène, *C. Celse*, I, 14 ; *Realenc.*, *s.v.* « Herennios », col. 658 ss.

(3) Fr. 31 ; cf. Eusèbe, *Prépar. Evang.*, XI, 3, 4 s. = F.H.G., t. II, p. 281.

tion, nouvelle en grec, *Ζαράτας* (*supra* p. 37), du nom du prophète de l'Iran, appelé « chaldéen ».

2. Il nous met à même de reconnaître l'influence du dualisme mazdéen sur la physique stoïcienne. En effet, si le Portique s'est finalement écarté du Lycée dans la théorie des quatre éléments en attribuant à l'eau, agent de l'*ἐξυδάτωσις*, le rôle actif (*ποιητικόν*) qu'Aristote donnait au froid (*ψυχρόν*) (1), notre fr. D 1 — qui provient d'Aristoxène — montre comment le culte mazdéen de l'Eau et du Feu a pu contribuer à introduire cette innovation dans une cosmologie influencée par des milieux orientalisants (2).

3. Dans le même extrait de la littérature pseudo-zoroastrienne, provenant en partie peut-être (3) d'Aristoxène, on trouve un premier exemple de la *cognatio naturae*, productrice de sympathies et d'antipathies (cf. *infra*, p. 244), et la singulière expérience qui y sert à démontrer la parenté de l'homme avec la fève, est analogue à celles dont les disciples d'Ostanès aimaient à faire état. Par là même, l'extrait nous confirme dans l'idée de l'étroite parenté des doctrines mises sous le nom des deux Mages.

Dans la présentation de cet exemple, il est fait appel à une certaine théorie d'un limon primitif propre à la cosmologie de Démocrite : on pourrait y voir un indice de l'affinité de l'atomisme avec les idées d'Empédocle et des Mages d'une part et avec le pythagorisme de l'autre (4).

---

(1) Sur cette divergence caractéristique, voir K. Reinhardt, *Kosmos u. Sympathie*, p. 346 et 347, n. 1 ; F. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, dans « Jahrb. für class. Philologie », Suppl. XXI, 1894, p. 162, et surtout Aristide Quintilien, III, 19, p. 86, 3 s. éd. Iahn : *Ἀὴρ μὲν ὑπὸ πυρός, γῆ δὲ ὑπὸ ὕδατος συνάγεται καὶ διαχεῖται.* — Cf. *infra*, t. II, p. 328 (fr. A 13) : « Ex his (quattuor elementis) sunt radices... aqua et ignis. »

(2) J. Bidez. *La cité du monde*, dans les Bulletins de l'Acad. de Belgique, Classe des Lettres, 1932, p. 244 ss. Cf. notre fr. D 1, *infra*, t. II, p. 63, 10 : *Περὶ τῶν ἐκ γῆς καὶ κόσμου* (le ciel) *γινομένων ... λέγειν τὸν Ζαράταν ... τὸν χθόνιον δαίμονα* (Ahriman) *ἀνιέναι τὴν γένεσιν ἐκ τῆς γῆς, εἶναι δὲ ὕδωρ, τὸν δὲ οὐράνιον* (Ormuzd) *πῦρ μετέχον τοῦ ἀέρος, θερμὸν καὶ ψυχρόν*, texte où le principe qui s'oppose à l'eau est le pneuma, et où le froid (*ψυχρόν*) n'est point un des deux éléments antagonistes.

(3) Voir les réserves faites à cet égard *infra*, t. II, p. 66, n. 6.

(4) Cf. *Vorsokrat.*, Empédocle, A 76, Démocrite, B 1 a et 5, et Archélaos, A 1 (*τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι*) et A 4 (*ζῷα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα*) ; voir *supra*, p. 114.

4. En dissertant sur le pythagorisme dans le même extrait — fr. D 1 — Aristoxène avait rattaché à l'enseignement du Chaldéen Zaratas la conception pythagoricienne d'un rythme musical réglant la marche du soleil et le cours des saisons (1) : la même idée, avec plus de précisions, reparaît ailleurs sous le nom des Chaldéens.

5. Aristoxène eut une notion de la pharmacopée des Mages qui, à la manière d'Ostanès, préconisaient des remèdes tirés des antipathies et des sympathies occultes de la nature, et, dans le passage où il en parlait, il dissertait conjointement sur un genre de bouffonnerie, la « magodie », dont il est seul à nous donner une idée (*supra*, p. 184, n. 7) : *Μαγῳδία, ἀπὸ τοῦ οἱονεὶ μαγικὰ προφέρεσθαι καὶ φαρμάκων ἐμφανίζειν δυνάμεις* : cette sorte de mime, dont l'archéologie n'a malheureusement point encore découvert de traces, aurait-elle été mentionnée par le théoricien de la musique à propos du rythme propre à ses parties chantées? Nous en savons trop peu pour oser rien conjecturer (2).

Bref, sur les origines de la légende de Pythagore élève du chaldéen Zaratas, aussi bien que sur les doctrines des Mages en général, un recueil nouveau des fragments historiques d'Aristoxène fournirait sans doute beaucoup d'éclaircissements.

5. — LA NATURE VAINC LA NATURE

(Cf. p. 203).

De même que les œuvres de notre Pseudo-Zoroastre, la formule tripartite d'Ostanès (*ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ, ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ*) se rattache par ses origines au panthéisme stoïcien (3), et en particulier au système médico-magique

---

(1) Fr. D 1, p. 63, l. 9 : *Τὸν ἥλιον ποιεῖσθαι τὴν περίοδον ἐναρμόνιον* ; cf. Plutarque, *De animae procr. in Tim.*, 1028 F : *Χαλδαῖοι λέγουσι τὸ ἔαρ* etc., et, dans les mêmes termes à peu près, Aristide Quintilien, *l.l.*, p. 86, 9 : *Ἕξει τοίνυν τὸ ἔαρ, καθὰ καὶ Πυθαγόραν ἔφασαν* (Aristoxène?) *λέγειν, πρὸς μὲν μετόπωρον* etc. Voir aussi *Catal. codd. astrol.*, t. VII, p. 104 s.

(2) Cf. *Realenc.*, *s.v.* « *Σιμῳδοί* », col. 159, et Hésychius, *s. v. μαγῳδή*.

(3) Dans la « Deutsche Vierteljahrschrift » (*Die Keime der Alchemie*, fasc. 1 de l'année 1856, p. 150), Prantl déjà l'a affirmé, mais sans donner à ce propos

des sympathies et des antipathies et de la *cognatio* (*συγγένεαι*) *naturae* dont notre fr. D 1 de Zoroastre, à propos de la parenté de la fève avec l'embryon humain, présente un exemple frappant. On voit une partie de la formule (« natura alia natura vincitur ») apparaître déjà dans l'iatromathématique de Néchepso-Pétosiris, ainsi que chez un « *antiquissimus poeta* » cité dans les *Commenta in Lucanum Bernensia* (1), vieux poète malheureusement inconnu. Bolos, l'auteur du volumineux recueil de sympathies et d'antipathies censément empruntées à Démocrite (cf. *supra*, p. 190 ss.), parlait d'une paix et d'une guerre sévissant dans la nature, nature régie — d'après lui — non par la raison (*λόγος*), mais uniquement par la volonté (2). C'est de cette volonté de paix et de guerre que dépend apparemment le jeu des antipathies et des sympathies ainsi que les victoires et les défaites de la formule ostanienne. Comme d'autre part, le Démocrite de Bolos invoquait Ostanès à ce propos (cf. Ost. fr. 16, p. 294, 13 : *Δημόκριτος, ὁ τὸν 'Οστάνην καυχώμενος*), on peut hardiment affirmer que les victoires, les dominations et les attractions de la formule alchimique, ne sont que la déformation d'une idée remontant jusqu'à l'Ostanès de Bolos. S'il en est ainsi, originairement, la formule s'appliquait à des conflits de natures particulières en lutte entre elles, comme chez Néchepso (« natura alia natura vincitur ») et chez l'*antiquissimus poeta* du commentateur de Lucain. C'est d'ailleurs avec ce sens que l'idée reparaît — indépendamment du Pseudo-Démocrite (3) — dans la *Tétrabible* de

---

aucun éclaircissement. — Sur l'étude de la Nature à laquelle s'adonnaient les Mages, cf. Philon, aux endroits cités ci-dessus, p. 108, n. 3.

(1) Voir les références, *supra*, p. 204, note 1. Plus d'un a pensé à Ennius, qui, en effet, a connu le pythagorisme.

(2) Cf. Pline, *Nat. Hist.*, XX, 1 (d'après Bolos) : « Pax secum in his aut bellum naturae dicetur, odia amicitiaque rerum surdarum ac sensu carentium et, quod magis miremur, omnia ea hominum causa, quod Graeci sympathiam appellavere, quibus cuncta constant, ignes aquis restinguentibus, aquas sole devorante, luna pariente, altero alterius iniuria deficiente sidere » (puis l'exemple de l'aimant attirant le fer etc.) ; et XXXVII, 60 (toujours d'après Bolos) : « Numinum profecto talis inventio est et hoc munus omne, nec quaerenda ratio in ulla parte naturae, sed voluntas ». Cf. Weidlich, *Die Sympathie in der antiken Literatur*, Progr. Stuttgart, 1894, p. 18 ss.

(3) Cf. par exemple ses *Φυσικὰ καὶ Μυστικά*, éd. Berthelot (*Alchim. grecs*, t. II, p. 47, 25 s.), où il est dit que les non initiés ignorent *τὰ τῶν φύσεων ἀντιπαθῆ ὡς ἓν εἶδος δέκα ἀνατρέπει* ; voir aussi *ibid.*, p. 46, 22 (= 63, 18) : *Ὦ φύσεις* etc.

Ptolémée, c'est-à-dire, suivant Boll, chez les péripatéticiens de l'école d'Alexandre d'Aphrodisiade, et jusque chez Proclus (1). A ses débuts, la formule aurait-elle servi à énoncer le mystérieux *ἱερὸν φυσικόν*, œuvre de la Sagesse Suprême d'après la définition donnée dans l'*Octateuque* d'Ostanès (fr. O 11, et Ost. fr. 7)? On ne peut que se poser la question. Par contre, aujourd'hui, grâce aux patientes recherches de Lagercrantz et aux rapprochements qu'il a minutieusement établis entre les recettes des papyrus chimiques et celles des *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* du pseudo-Démocrite, nous savons que, dans cette compilation tardive, les maximes mystiques d'Ostanès sont accolées aux diverses formules techniques avec la fantaisie et l'arbitraire d'un auteur qui se paie de mots (2).

---

(1) Voir Ptolémée, *Tétrabible*, 1, 2, ainsi que la paraphrase de Proclus, I, 3 (p. 18 s., éd. de 1635) : *Νικᾷ γὰρ ἀεὶ ἡ μείζων αἰτία τὴν μικροτέραν* etc., puis p. 19 : *Καὶ γὰρ καὶ λίθοι καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ τραύματα καὶ πάθη καὶ νοσήματα τὰ μὲν ἐξ ἀνάγκης ποιεῖ τι, τὰ δὲ οὔ* etc., et sur les sources du passage, F. Boll, *Studien zu Claudius Ptolemäus*, dans « Jahrb. für class. Philol. », Suppl. XXI, 1894, p. 155 ss.

(2) Cf. O. Lagercrantz, *Ueber das Wort Chemie*, dans les Mémoires de l'Académie R. des Sciences d'Upsal, année 1937 (Upsal, 1938), p. 30 spécialement.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 6, note 5. — Dans notre fragment O 99 (t. II, p. 243, l. 1 et 6), le *Marcianus* M écrit *Ζωρόαστρις*, orthographe qui assimile la fin du nom à celle d'autres noms analogues (*Σέσωστρις*, *Πετόσιρις*, *Βόκχορις*, etc.), et qui est assez fréquente dans la tradition manuscrite de nos extraits. Cf. t. II, p. 86, fr. D 13, etc.

P. 8. — Dans une étude très fouillée sur « les Assyriaca de Ctésias » (*Philologus*, Suppl. VI, 1892 p. 528 ss.), Marquart s'est efforcé de démontrer que le passage où Arnobe (fr. B 4) attribue à Ctésias un récit des hauts faits de Zoroastre, Mage bactrien, est emprunté à un apocryphe pythagoricien, et qu'il est d'une façon générale indémontrable que Ctésias ait connu Zoroastre, le fondateur d'une religion. Un roi de Bactriane nommé par Ctésias aurait été postérieurement identifié avec le Mage Zoroastre. Mais l'idée que le médecin grec, vivant à la cour d'Artaxerxès Mnémon, ait pu ignorer l'existence du grand réformateur du mazdéisme, paraît aujourd'hui dépourvue de la moindre vraisemblance. Selon toute probabilité, déjà Darius fut un adepte de la foi zoroastrienne.

P. 19, n. 1.— Un écrit d'Al-Kindî († vers 870) sur l'âme attribue à Aristote le récit de l'extase d'un roi grec « qui resta plusieurs jours ni vivant, ni mort » et dont l'âme, qui s'était transportée dans le monde invisible, put à son retour prédire aux familiers du souverain la durée de leur vie et, en outre, un tremblement de terre et une inondation. L'authenticité de ce fragment d'Aristote, déclaré apocryphe par l'éditeur d'Al-Kindî (Furlani, *Rivista di studi filosofici e religiosi*, III, 1922, p. 50 ss.) a été défendue par R. Walzer, *Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, pp. 125-137).Il nous paraît inspiré par l'astrologie, dont le grand œuvre était le calcul de la durée de la vie (Bouché-Leclercq, *Astr. grecque*, p. 404) et qui prédisait volontiers les séismes et les cataclysmes. Or l'astrologie est entièrement étrangère à Aristote, bien que les Arabes ne lui aient pas attribué moins de dix livres consacrés à cette science (*Cat. codd. astr.*, I, p. 82), dont Al-Kindî était un adepte.

P. 33, n. 5. Voir *infra*, p. 250.

P. 36. — Zoroastre n'est pas le seul sage dont on ait fait un « Chaldéen ». A l'époque hellénistique. Homère lui-même, en qui l'on voulut voir le père non seulement de la poésie mais de la science, fut regardé

comme instruit de toutes les découvertes de l'astronomie, et l'on reconnut en lui un disciple des Chaldéens, lorsqu'on ne le proclama pas lui-même un *Χαλδαῖος*. Cette opinion singulière, défendue par Kratès de Mallos et son disciple Zénodote (*Realenc. s.v.* « Krates », col. 1638 61 ; *s.v.* « Homeros », col. 2197, 51 ss.), nous permet de mesurer le prestige dont jouissait au IIᵉ s. avant notre ère le clergé babylonien et de saisir la raison qui poussa les Mages à y rattacher Zoroastre.

P. 39, l. 1 ss. — Il est à noter que, si la légende transporte Zoroastre en Syrie — et même en Palestine (p. 50) —, aucune tradition grecque ou orientale ne le fait voyager en Égypte, comme Ostanès, qui selon les alchimistes y aurait rencontré Démocrite (p. 202). Ce silence de nos sources vient corroborer d'autres indices qui tendent à prouver que les écrits pseudo-zoroastriens n'ont pas été rédigés, comme une partie de ceux attribués à Ostanès, dans la vallée du Nil, mais bien dans l'empire des Séleucides (cf. *supra*, p. 122, 141 ; t. II, 181, n.1 ; 183, n. 1).

P. 78 ss. — Voir *infra*, p. 251.

P. 92. — Aux exemples que nous avons réunis (t. II, notes des pp. 142 ss.) de l'emploi du langage stoïcien appliqué à la doctrine des Mages, ou pourrait en ajouter bien d'autres. Voici un rapprochement particulièrement frappant : P. 150, 2 : *Καὶ τὴν οὐσίαν πάντων πᾶσαν εἰς αὐτὸν ἀναλαβόντα, πολὺ κρείττω ὀφθῆναι ... τόπον τε ὡς πλεῖστον καταλαβεῖν καὶ μείζονος χώρας δεηθῆναι.* Cf. Diels, *Doxographi gr.*, p. 469, 12 : *Φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα...* Cf. aussi, sur le quadrige cosmique (t. II, p. 142, n. 4), Varron, *De lingua lat.*, V, 11 s., et E. Elordui, *Philologus*, Suppl., t. XXVIII, 3, 1936, p. 70 et 251.

P. 94, n. 1. — C'est probablement Aristote dans son *Περὶ φιλοσοφίας* qui a le premier reconnu aux Mages la « sagesse », *σοφία*. Cf. W. Jaeger, *The Journal of Religion*, XVIII, 1938, p. 129 : « *In the Dialogue* on Philosophy ... *Aristotle combines both Greek philosophy and oriental religious systems like that of the Zoroastrians, the Magi, under the common denomination of wisdom* (*σοφία*), *which sometimes designates in Aristotle the metaphysical knowledge of the highest principles, or theology.* »

P. 99. — La légende s'est emparée de bonne heure de cet événement sensationnel qu'était la chute soudaine de Crésus, fait prisonner par Cyrus. Les diverses traditions ont été analysées par Weissbach, *Realenc.*, *s.v.* «Kroisos», Suppl. V, p. 463 ss. Un témoignage nouveau a été apporté par une ode de Bacchylide, selon lequel Apollon, récompensant Crésus de sa dévotion envers lui, l'aurait transporté chez les Hyperboréens, le peuple pieux qu'il protégeait (*Carm.* III, 58 s.).

P. 110, n. 3. — L'ordonnance «chaldéenne» des planètes se retrouve aussi chez Ostanès (fr. 8 b, p. 274, n. 11). Sur la date à laquelle elle remonte, cf. Pierre Boyancé, *Études sur le songe de Scipion*, 1936, p. 60 ss., qui montre que cet ordre a été adopté par Archimède, qui est mort en 212 (cf. Macrobe, *Somm. Scip.*, I, 8, 2 ; II, 3, 13 ; Hippol., *Ref. haes.*, IV, 9), et il pense qu'il a été connu des pythagoriciens à une date antérieure à celle admise jusqu'ici. Ceci corrobore notre conclusion sur l'ancienneté du *Περὶ φύσεως*.

P. 130. — M. Karl Willy Wirbelauer a publié en 1937 une dissertation (*Antike Lapidarien*, Wurzbourg, 1937) où il étudie la filiation et le contenu de tous les lapidaires antiques. Selon lui, le livre d'Evax-Damigéron serait un remaniement d'un traité hermétique. Il devrait au lapidaire de Zoroastre ce qu'il rapporte des propriétés magiques des pierres ; au contraire, la description physique de celles-ci, l'indication de leur provenance, en un mot leurs caractères minéralogiques seraient empruntés à Ostanès (mais cf. *supra* p. 188 ss.). Evax aurait de plus ajouté au texte primitif des paragraphes tirés des Coeranides.

P. 132, n. 2. — Mani enseignait que non seulement les cinq planètes mais aussi les douze signes du zodiaque sont des puissances maléfiques, des Archontes, que le Créateur a attachés à la sphère, qui les entraîne dans sa rotation. Tout le chapitre LXIX des *Kephalaia* récemment retrouvés leur est consacré. Cf. l'édition de Carl Schmidt, Berlin, 1937, p. 166 ss.

P. 154, l. 19 s. — Une légende syriaque parallèle à celle des *Clémentines* sur l'origine du feu de la royauté, est rapportée par Malalas (p. 37 Bonn) d'après Pausanias le Chronographe (F.H.G., IV, 467, fr. 3). Persée, qui est un roi des Perses, fait descendre sur le mont Silpion *σφαῖρα πυρὸς κεραυνίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*. A l'aide de ce globe de la foudre, Persée allume un feu qu'il emporte en Perse dans son palais et il institue le culte de ce feu descendu du ciel. Cf. Jean d'Antioche, F.H.G., t. IV, p. 544, fr. 6, 18, et *Realenc.*, *s.v.* « Perseus » col. 987 s.

P. 179. — C'est de Numénius que provient peut-être en partie, le contexte du fr. Ost. 8a, qu'il est bon de rapprocher de deux passages voisins du même scoliaste où — sans qu'Ostanès soit cité — l'explication est un peu plus développée :

Theb. I, 717 (p. 73 Jahnke) :

« Dicit Apollinem a diversis gentibus variis appellari nominibus. Apud Achaemenios enim Titan vocatur, apud Aegyptios Osiris, apud Persas, ubi in antro colitur, Mithra vocatur.... 718 : Quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges etc. »

Theb. I, 719 (p. 73 s. Jahnke) :

« Persae ab Achaemene, Persei et Andromedae filio, qui iis imperavit, ... Achaemenii dicuntur. Ubi Apollinem Solem dicunt, cuius et sacrorum ritus invenisse dicuntur ».

Comme c'est Numénius que l'on retrouve à la source de Porphyre, traitant de l'histoire des *spelaea* mithriaques (fr. B 18 et note 2), il est probable qu'ici aussi, en dernière analyse, c'est à lui qu'il faut attribuer, partiellement du moins, le fond de la doctrine qui reparaît singulièrement déformée chez le scoliaste, au vers 717, et surtout au fr. Ost. 8a.

P. 186, l. 4 ss. — A la vérité, l'idée qu'en absorbant quelque organe d'un animal, on acquiert ses qualités, est générale dans la magie, et l'on en pourrait citer aussi de nombreux exemples tirés des religions des sauvages : le chasseur qui mange le cœur d'un lion devient fort comme lui, etc. Mais même dans l'antiquité, de telles croyances sont fréquemment exprimées : nous citerons seulement un passage de Philostrate (*Vita Apoll.*, I, 20), où il rapporte qu'en se nourrissant du cœur et du foie des serpents, les Arabes croient pouvoir comprendre le langage prophétique des oiseaux, peut-être en vertu de la fascination (cf. Porphyre, *De Abst.*, IV, 1 et III, 3 ss.). L'effet attendu, on le voit, est analogue à celui que promettent les recettes de l'Égyptien et de Pline.

P. 33, n. 5. — Comme on peut le voir t. II, p. 66 (fr. D 1, n. 6 ; cf. *supra*, p. 83), un des enseignements censément donnés à Pythagore par Zaratas — sur la « faba homini cognata » — figure parmi les fr. d'Héraclide Pontique (fr. 94, p. 88 éd. Voss), et il se peut qu'Aristoxène, à ce propos, se soit inspiré du *Περὶ Μουσικῆς* d'Héraclide. Dans son édition des fr. d'Héraclide (1896, p. 32 ; cf. p. 92), Voss range en effet Aristoxène au nombre des écrivains qui « Heraclidem ante oculos habuerunt » ; cf. *supra*, p. 82, n. 3. Aux ressemblances de doctrines qui auraient fait supposer par Héraclide une rencontre de Pythagore avec Zoroastre (*supra*, *l. cit.*), on peut rattacher ce qu'il dit d'une année astrologique sothiaque, tantôt pestilentielle, mais parfois aussi favorable (« salubris »), suivant l'aspect et l'éclat de Sirius (fr. 93 éd. Voss = Cicéron, *De divin.*, I, 57,130, avec les remarques d'E. Bignone, *Mélanges Boisacq*, I, 1937, p. 102 s. ; cf. *Realenc.*, *s.v.* « Sirius », col. 326, 63 ss.). Nous avons vu en effet l'importance particulière attribuée au lever héliaque de Sirius dans les fragments astrologiques du Ps.-Zoroastre (*supra*, p. 123). — Enfin, dans l'histoire des leçons données par Zaratas à Pythagore (nous venons de le rappeler ci-dessus, p. 243), on voit figurer une théorie du limon primitif commune aux pythagoriciens, à Démocrite et à Empédocle, c'est-à-dire à un groupe de penseurs auxquels Héraclide Pontique s'est tout particulièrement intéressé. Nous trouvons ainsi sa philosophie romancée mêlée aux premiers développements d'une légende et de spéculations particulièrement importantes pour nous, non seulement à cause de leurs rapports avec le Ps. Zoroastre, mais aussi eu égard à leur diffusion dans des milieux voisins du domaine des Mages hellénisés. Notamment, c'est à la manière d'Hécatée, semble-t-il, que la même idée d'un limon primitif, producteur de semence

et de vie animale, s'énonce dans la théologie phénicienne de Philon de Byblos (F. H. G., t. III, p. 565, fr. 2, 1 : *Μώτ · τοῦτό τινές φασιν ἰλύν · οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν* ; cf. t. II, fr. D 1, p. 63, 13 ss., et ci-dessus p. 242, n. 2, et 243, n. 4), et d'un autre côté, elle se retrouve jusque dans l'œuvre d'un astrologue byzantin du XIV[e] siècle, Catrarios, auteur du dialogue Hermippos, *De astrologia*, dont de longs extraits ont servi à reconstituer le *Μικρὸς Διάκοσμος* de Démocrite (*Vorsokrat.*, 68[55], B 5), extraits auxquels on aurait pu en joindre d'autres du même auteur, notamment sur la production d'animaux sexués. Cf. Hermippos, *l.l.*, p. 35, 23 éd. Kroll : *Τὸ δὲ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἐν τοῖς καθ' ὁρμὴν καὶ κίνησιν ζῴοις κεχώρισται* etc., et Philon de Byblos, *l. l.*, fr. 2, 3 : *Καὶ διὰ πύρωσιν* etc., jusqu'aux mots : *ἐκινήθη ἔν τε γῇ καὶ θαλάττῃ ἄρρεν καὶ θῆλυ* ; et déjà plus haut fr. 1, 1 : *χάος θολερόν, ἐρεβῶδες*, et Hermippos, *l. l.*, p. 33, 10 : *Ἦν ἔρεβος καὶ χάος* etc. — On fera bien de noter en outre que Kroll (*Realenc.*, *s. v.* « Hermippos », col. 856, 30 ss.) a reconnu dans ce même dialogue (p. 27, 4 ss.) un des traits propres à la cosmographie d'Héraclide Pontique.

En joignant ainsi ces noms à la liste des ouvrages dont la disparition nous a le plus embarrassés, il convient de retenir l'attention sur Philon de Byblos, l'auteur d'une sorte de traité de bibliographie raisonnée *Περὶ κτήσεως καὶ ἐκλογῆς βιβλίων* en 12 livres (*Realenc.*, *s.v.* « Bibliotheken », col. 417, 35 s.), tout autant que sur son lointain devancier Héraclide Pontique. A un moment où les anciennes cosmogonies de l'Orient ne font sans doute que commencer à revenir au jour, il importe surtout, dans un recueil comme celui-ci, de signaler à l'attention des Orientalistes tous les rapprochements de textes qui peuvent les éclairer. Tantôt, comme pour l'illuminisme de Pic de la Mirandole et sa foi dans les prétendues révélations d'oracles de Zoroastre, il nous aura fallu de longues pages pour réfuter des erreurs et n'aboutir ainsi qu'à la perte d'une illusion, tantôt au contraire, comme ici pour la légende de l'enseignement donné à Pythagore par Zaratas, nous avons à colliger laborieusement des matériaux informes avec l'espoir de les voir s'agencer un jour dans des reconstructions instructives.

P. 78 ss. — Nous avons reçu trop tard pour pouvoir l'utiliser dans notre ouvrage un article fort érudit du Père P. de Menasce (*Bulletin of the school of Oriental studies* [Univ. de Londres], IX, 1938, p. 587-601) où il publie et commente un texte syriaque inédit du moine nestorien Johannan bar Penkayē (VII[e] siècle). Cet extrait contient notamment un nouveau résumé du mythe zervaniste de la naissance d'Ormuzd et d'Ahriman (t. II, p. 89 ss.), et il a fourni à son éditeur l'occasion de parler doctement des mariages entre proches des mazdéens.

INDEX GÉNÉRAL

H. = Hystaspe, O. = Ostanès, Z. = Zoroastre.

N renvoie à l'index des noms propres (t. II, p. 385), lorsqu'il complète celui-ci.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

OSTANÈS

TROISIÈME PARTIE.

HYSTASPE

APPENDICE.



IMPRIMERIE DE MEESTER, WETTEREN (BELGIQUE).
Imprimé en Belgique.